JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

OPERA OMNIA.

Ex typis Cistercii

JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

OPERA OMNIA

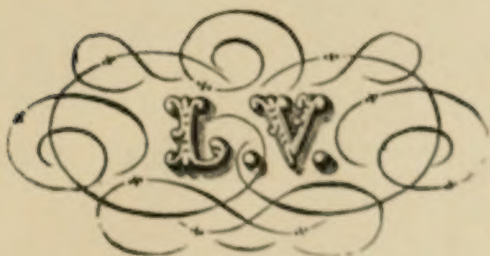
EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

TOMUS VIGESIMUS QUARTUS

REPORTATA PARISIENSIA

Liber quartus a distinctione septima usque ad quadragesimam nonam.



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCIV

R. P. F. JOANNIS

DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

REPORTATA PARISIENSIA

LIBER QUARTUS

(CONTINUATIO)

DISTINCTIO VII.

De Sacramento Confirmationis.

QUÆSTIO I.

Quæ sit definitio sacramenti Confirmationis?

Alens. 3. *part. quæst.* 24. *memb.* 2. D. Bonavent. *hic art.* 1. *q.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst.* 1. *et* 2. D. Thom. *quæst.* 1. *art.* 1. *et* 3. *part. q.* 65. *art.* 1. *et quæst.* 72. *art.* 4. Suar. *ibi, disp.* 32. Coccius *Thes. tom.* 2. *lib.* 5. *art.* 10. Bellarm. *lib.* 2. *de sacram. Confirm.* De ministro vide Alens. *quæst.* 28. *memb.* 1. *art.* 3. D. Thom. *quæst.* 72. *art.* 11. D. Bonavent. *hic art.* 1. *quæst.* 3. Richard. *art.* 2. *quæst.* 1. Suar. 3. *tom. disp.* 36.

1. Circa distinctionem septimam, ubi Magister determinat de sacramento Confirmationis, procedendum est circa hoc sacramentum sicut circa primum. Primo ponenda est interpretatio et significatio nominis per descriptionem, vel definitionem ejus, quæ talis est :

Confirmatio est unctio non inviti cum chrismate sanctificato per Episcopum, facta in fronte signo crucis, a ministro idoneo simul inungente, et verba cum intentione debita proferente, signans ex institutione divina unctionem animæ interiorem, roborantem eam per fidem interius ad confitendum constanter fidem crucifixi. Definitio Confirmationis.

SCHOLIUM I.

Primo præmissa definitione Confirmationis exactissime explicat singulas ejus particulas, ex parte materiæ, formæ suscipientis, et ministri, solvit duas instantias contra doctrinam datam. Secundo supponit ut certum, hoc sacramentum sub forma et materia, quibus nos utimur, fuisse a Christo institutum, nihil tamen determinando de tempore institutionis ejus, quia de eo nihil est certum. Probabile tamen est fuisse institutum in nocte cœnæ, ex Fabiano Papa epist. 201.

2. Confirmationis materia. In hac descriptione primo ponitur materia propinqua, et remota. Propinqua autem est ipsa unctio corporis exterior, sicut materia propinqua Baptismi est ablutio corporis in aqua, et non ipsa aqua sola; et similiter hîc unctio facta in fronte cum chrismate sanctificato ab Episcopo, est materia propinqua Confirmationis. Materia vero remota est chrisma factum ex oleo olivæ et balsamo, non absolute, sed sanctificatum ab Episcopo, si solus Episcopus hoc potest, vel si alius, cui ab eo potest committi, sicut in Baptismo materia remota est omnis aqua in specie aquæ.

Instantia. Et si arguatur contra ista, quod materia propinqua Confirmationis non est unctio cum chrismate sanctificato ab Episcopo, nec materia remota chrisma sic sanctificatum, quia simili modo judicium est de materia Baptismi remota, et materia remota unctionis; sed aqua non necessario sanctificatur ut sit conveniens materia Baptismi; igitur nec chrisma necessario sanctificatur ab Episcopo, ut sit conveniens materia Confirmationis.

Dico quod non est simile, quia Christus ex contactu suæ sanctissimæ carnis ad aquam, quando baptizatus est, sanctificavit omnem aquam, et dedicavit eam, ut esset conveniens materia Baptismi et certa; sed non sic instituit ipsemet materiam hujus sacramenti. Illam etiam instituit propter convenientiam, et similitudinem ad effectum hujus Sacramenti; oleum enim habet nitorem, et supernatat aliis liquoribus, et ideo propinquum est incendio, et signat gratiam et charitatem, quæ est effectus principalis hujus sacramenti, per quem confirmatus debet per charitatem et castitatem ardere amore Dei. Balsamum vero signat bonam famam Christi, qui habet odorem bonum, quem confirmatus debet exterius confiteri constanter; præservat enim balsamum a corruptione, quia illo corpora mortuorum unguntur, ne corrumpantur, vel putrescant, et designat incorruptionem peccati, quam debet habere confirmatus. 3. Responsio. Cur requiritur consecratio materiæ Confirmationis, et non Baptismi.

Forma vero hujus sacramenti exprimitur per verba certa, quæ sunt ista : *Signo, vel consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Sed estne hæc præcis a forma Confirmationis? Dico quod sic. 4. Forma Confirmationis.

Et si objiciatur contra, quia Christus, nec Apostoli confirmaverunt aliquem in tali materia, nec per talia verba, sed tantum per impositionem manuum dando Spiritum sanctum. Instantia.

Respondeo quod non oportuit Christum necessario uti hac materia, vel hac forma, quia ipse non Responsio. An Apostoli confirma-

ibant sub eadem materia et forma, qua nos alligavit virtutem suam sacramentis, et ut non possent aliter dari quam modo dantur, quia habuit potestatem plenariam super illam; et ipse dispensavit cum Apostolis ut non uterentur istis signis nostris necessario, ut chrismate sanctificato, et istis verbis, propter signa alia, quæ tunc apparebant in collatione hujus sacramenti per impositionem manuum. Dabatur enim tunc Spiritus sanctus confirmatis, ex impositione manuum in signo sensibili in linguis igneis, et statim intellexerunt diversas linguas, et loquebantur eis.

5. Christus instituit hoc modo istud sacramentum. Damascenus. Supponendum est igitur quod Christus hanc formam et materiam, quibus modo utimur, etiam per se instituerit, et per ministrum aliquem authenticum, etiamsi ipsius institutio non exprimatur, promulgavit, quia, sicut dicit Damascenus *lib. 4. cap. 4.* multa tradita sunt ab Apostolis, quæ non sunt scripta, ut de adoratione ad Orientem, et hujusmodi; multo magis sic hìc supponendum est de materia et forma hujus sacramenti.

Posset etiam hìc distingui de materia et forma hujus sacramenti, sicut distinctum est prius de materia et forma Baptismi, quia forma hujus sacramenti est relatio rationis appropriate, aut ipsa verba. De hoc quære signa in materia Baptismi. *

*d. 1. q. 2. et d. 3. q. 1.

SCHOLIUM II.

De ministro est magna difficultas, an sit Sacerdos, et ad factum Gregorii dat varias solutiones. Una est, quod olim non fuit differentia inter Sacerdotes et Episcopos. Verum Hieronymus, qui hoc sentire videtur, pie interpretari potest, tantum voluisse, non fuisse differentiam quoad jurisdictionem inter eos, bene tamen quoad consecrationem, seu ordinis potestatem; unde Sacerdotes ordinare vel confirmare nunquam potuerunt. Gregorius dans potestatem illis Sacerdotibus confirmandi, eos fecit quoad hoc Episcopos. Vel dic, et clarius, sustinendo factum Gregorii ministrum ordinarium hujus sacramenti esse Episcopum, extraordinarium tamen, Papa dispensante, posse esse Sacerdotem, quod insinuare videtur Florent. in decret. Eug. dicens ordinarium ministrum esse Episcopum, innuens per hoc extraordinarium posse esse alium. Vide in exam. Scholium hìc ad n. 4.

Minister hic exprimitur, cum dicitur *a ministro idoneo*. Sed utrum sit solus Episcopus, vel non, est dubium, et sunt opiniones, sicut apparet *extra de sacr. unct. c. Cum cæteras actiones*, et *de consecr. dist. 4. de Presbyt. c. mali quoque*, et ponitur in littera, *et d. 95. cap. pervenit*. Prohibuit enim Dominus Gregorius Papa Presbyteris unius regionis ne confirmarent pueros, cui rescripsit Januarius, quod populus scandalizatus erat, quod Presbyteri baptizabant, et non confirmabant, et tunc concessit eis quod possent inungere in fronte. Sed hìc dicitur a Juristis quod tantum concessit eis inungere in fronte pueros oleo, sed non chrismate sancto. 4. An solus Episcopus sit minister.

Sed hoc nihil est, quia tunc fuisset fictio et deceptio populi, et dedisset eis occasionem idololatrandi, sicut si concessum fuisset eis dare panem benedictum pro vera Eucharistia in die Paschæ. Opinio prima Juristarum refellitur primo.

Item, tunc eis concessit quod prius prohibuerat, sed prius non prohibuerat Presbyteris ungere Secundo.

oleo, sed chrismate sancto; sed hoc fuit vere confirmare; igitur hoc eis post concessit.

Secunda opinio. Aliter dicitur, quod licet Dominus Papa hoc non posset concedere illis Presbyteris, quia hoc esset contra præceptum, et statutum Christi, tamen propter scandalum vitandum inter eos concessit eis hoc fieri ad tempus.

Rejicitur. Sed neque istud valet, quia *scandalum utilius nasci permittitur, quam veritas derelinquatur;* veritas per talem permissionem prætermittitur, quia nihil fieret in oleo simplici, quia non est materia determinata, et peccaret dispensans, ubi non potuit dispensare, et ita Papa hoc concedendo, peccasset mortaliter, quod non est adeo facile admittendum.

7. Resolutio Doctoris. Ad istud dico, quod si Christus instituit quod solus Episcopus posset hoc sacramentum conferre et confirmare, sicut solus Sacerdos consecrare, tunc sic Papa non potuit aliis quam Episcopis, hanc potestatem tribuere; quia tamen in primitiva Ecclesia non fuit tanta distinctio inter Sacerdotes et Episcopos, ut videtur probabile, et videtur in Actibus Apostolorum, quia licet alii dicerentur Diaconi, qui non erant Episcopi, tamen inter Episcopos et Sacerdotes nulla erat distinctio, sicut patet ibidem, et videtur hoc Hieronymus dicere *in caput* 1. *Epist. ad Titum,* et ponitur in illo Decreto dist. 95. cap. 5. *Olim idem erat Presbyter, qui et Episcopus,* quod magis ex usurpatione facta est ista distinctio inter Episcopos et Sacerdotes, quam ex institutione divina. Similiter *in c. sequenti* habetur hoc idem, et hoc potest patere per Apostolum, qui confirmare attribuit Presbytero indistincte. *Noli,* inquit, 1. ad Timot. 4. *contemnere datum donum per impositionem manus Presbyteri.* Si, inquam, in primitiva Ecclesia non fuit distinctio Presbyteri ab Episcopo, et tunc concedebatur Presbyteris omnibus confirmare, sicut Episcopo. Quia ex prima institutione non erat alius gradus in Ecclesia, tamen propter necessitatem multiplicati sunt Sacerdotes, et relicta est eis potestas Episcopalis, quantum ad aliqua; quantum vero ad aliqua reservata sunt solum Sacerdotibus majoribus, qui sunt dicti Episcopi, et talis actus est confirmare; igitur tunc fuerunt Episcopi, et postea distinctio facta est inter illos, et subtracta potestas a Presbyteris solum, et non ab Episcopis. Tunc bene potuit Dominus Papa concedere sacerdotibus illius regionis auctoritatem Confirmationis, et potestatem confirmandi, quia iterum posset facere omnes Sacerdotes illius regionis Episcopos, et tunc omnes ex officio possent confirmare.

(Hieronym. An in primitiva Ecclesia distinguebantur Presbyteri ab Episcopis? 1. Timot. 4. — Congruentia distinctionis Episcoporum a sacerdotibus.)

Et si quæras quare soli Apostoli confirmabant? Respondeo quod hoc fecerunt, quia tunc forte soli illi erant Sacerdotes; sed si alii Sacerdotes fuerunt, ipsi dimiserunt hoc propter excellentiam et reverentiam Apostolorum, et reverentiam miraculorum et signorum mirabilium, quæ in administratione hujus sacramenti contigerunt; et hoc etiamsi tunc non fuit aliter distinctio inter Episcopos et Sacerdotes, quia omnes Sacerdotes erant Episcopi. 8. Dubium. An soli Apostoli ab initio erant presbyteri?

Richard. et Alens. sententia. Potest aliter dici, quod Gregorius omnes Sacerdotes illius regionis fecit Episcopos, quoad illum actum Episcopi. Et sic patet quis est idoneus minister hujus sacramentis, et quis non. Non enim in illa descriptione ponebatur Sacerdos, vel Episcopus, ne solum unus, vel solus alter ; et nullo modo alius posset hoc sacramentum ministrare. Ex parte suscipientis vero ponitur in hac definitione quod sit *hominis non inviti*, sicut in Baptismo, et est exponendum sicut supra de veraciter accedente ad Baptismum.*

De suscipiente.

* d. 3. q. 1.

Sed istud *ex institutione divina signans*, ponitur ut signum ad placitum tanquam genus ; cætera vero ibi posita sunt respectu hujus quod est *ex institutione significans*. Et ista descriptio Confirmationis comprehendit totam materiam de Confirmatione ; et potest per eam responderi ad diversas quæstiones, sicut per eam de Baptismo, et possent quæri speciales quæstiones de singulis articulis hic positis.

Propter modum tamen Confirmationis, quæro parvas quæstiones, quarum prima sit :

QUÆSTIO II.

Utrum sacramentum Confirmationis sit necessarium ad salutem ?

1. Argum. Quod sic, de consecrat. dist. 5. *Omnes fideles per manuum impositionem Episcoporum post Baptismum Spiritum sanctum suscipere debent, ut plenius Christiani inveniantur*. Sed hoc requiritur ex necessitate salutis, quod homo sit plene christianus.

Oppositum, in Baptismo datur gratia, et gratia, vel charitas distinguit filios regni a filiis perditionis, secundum Augustinum 15. *de Trinit.* c. 18. igitur Confirmatio non est necessaria ad salutem. [illegible]

QUÆSTIO III.

Utrum hoc sacramentum sit dignius et nobilius quam sacramentum Baptismi ?

2. Argum. [illegible] Quod sic. Magister in littera, unum est dignius alio, sicut a majoribus datur, et loquitur de Confirmatione. Ideo Rabanus, de consecr. dist. 5. *Septiformis gratiæ* etc. *cum omni plenitudine*.

Oppositum, in Baptismo plenius datur gratia ; igitur est dignior. [illegible]

QUÆSTIO IV.

Utrum hoc Sacramentum possit iterari ?

Quod sic, quia si morbus iteratur, igitur et medela ; sed morbus cujus est medicina, est pusillanimitas confitendi fidem Christi, et est iterabilis ; igitur, etc. [illegible]

Oppositum in littera, *de consecr. dist.* 5. [illegible]

QUÆSTIO V.

Utrum in iteratione hujus sacramenti incurritur irregularitas ?

[illegible]

Quintum quæritur sine argumentis.

SCHOLIUM I.

Ad quæstionem secundam, Confirmationem non esse necessariam ad salutem; necessarium tamen esse ne contemnatur. Ita communior sententia. Vide Scholium in Oxon. hîc quæst. 2. et DD. ibi citatos, et Scot. dist. 17. quæst. 1. num. 11. Ad tertiam quæstionem, Confirmationem non esse iterabilem; ita communis, et Trid. sess. 7. Florent. in decreto Eug. Alens. D. Thom. D. Bonav. et alii hîc citati quæst. 4.

3. Decisio q. primæ.

Ad primam quæstionem respondeo, quod Confirmatio non est sic de necessitate, quin sine ipsa possit homo salvari, quia ut habetur Marci ultimo : *Qui crediderit,* etc. *salvus erit.*

Confirmatio non est necessaria ad salutem.

Item, de consecr. dist. 5. *Spiritus sanctus,* etc. unde parvulo non est necessaria, qui statim evolat ; nec etiam adulto, qui remanet pugnaturus, si non dimittatur ex negligentia, vel ex contemptu. Alio modo dicitur necessarium hoc sacramentum, quia non potest salubriter contemni, neque dimitti, cum tempus opportunum adsit, neque ex crassa negligentia, et sic est Confirmatio necessaria pugnaturo. Ad rationes dico quod sunt plene Christiani in Baptismo ; sed qui contemnit, postea non est plene Christianus, et sic exponitur Glossa.

Ad argum.

Decisio 3. quæst. Baptismus est dignior simpliciter, Confirmatio secundum quid.

Ad secundam quæstionem dico, quod simpliciter dignior est Baptismus quam Confirmatio, sed secundum *quid* dignior est Confirmatio. Primum patet, quia Baptismus confert majorem gratiam, et congruum est quod sic fiat, quia magis assimilatur Passioni ; secundum *quid* vero dignior est Confirmatio propter materiam digniorem, et ministrum digniorem ; et ista concludunt non necessitatem sacramenti, quia sic haberet ministrum communem et materiam similiter.

Ad Magistrum in littera dico, quod intelligit quod est secundum *quid* dignius.

Ad argum.

Ad aliud dico, quod una est gratia secundum rem collata per quodlibet sacramentum ; possumus igitur loqui de gratia collata per Baptismum et Confirmationem dupliciter, vel de ipsa totaliter, quæ confertur in Baptismo et Confirmatione ; et sic ista tota est amplior et major quam gratia Baptismalis tantum, sicut totum sua parte, et sic potest dici amplior gratia conferri per Confirmationem, et gratia septiformis. Vel possumus loqui de gratia collata in sola Confirmatione, comparando ipsam ad solam gratiam baptismalem, et sic dico quod baptismalis est major.

Gratia baptismalis est major gratia Confirmationis.

4. Decisio quæstionis tertiæ. Confirmatio est initerabilis.

Ad tertiam quæstionem dico, quod non iteratur, quia hoc Sacramentum imprimit characterem, per quem constituitur in determinato gradu et obsequio in familia Christi. Constituitur homo per Sacramentum Confirmationis spiritualiter in statu militari de familia Christi, ad defendendam fidem Christi ; et hæc est una congruentia. Sed causa principalis initerabilitatis hujus Sacramenti est divina institutio, quia voluit Deus ipsum non iterari.

Ad argum.

Ad rationem dico, quod non sequitur, morbus est iterabilis, igitur medela, quia in prima susce-

ptione imprimitur aliquid, per quod habet medelam interiorem contra morbum futurum, quoties pœnituerit. Vel potest dici, quod non iteratur morbus, contra quem instituitur, quia instituitur contra pusillanimitatem contractam ex peccato originali, et illa pusillanimitas non redit.

SCHOLIUM II.

Nulla pœna ipso Jure afficit reconfirmantes vel reconfirmatos. Ratio est, quia id Jure non habetur, neque argumentum a simili habet locum in pœnis. Ita Doctores citati in initio q. quintæ.

5. Opinio Juristarum Quantum ad quartam quæstionem, sunt opiniones, dicunt enim quidam quantum est ex parte suscipientis, quod suscipiens bis scienter hoc sacramentum est irregularis, nec potest cum eo dispensari, nisi a solo Papa, et hoc tantum si intret Religionem propter favorem Religionis. Si autem bis recipiat hoc sacramentum ignoranter, dicunt quidam diversimode sicut superius de iteratione Baptismi. *

* d. 6. q. 7. Decisio q.

Respondeo tamen quod iterans, sive recipiens Confirmationem, sive dans, non propter hoc est irregularis, quidquid Juristæ dicant: non enim possunt Expositores statutorum Papalium statuere pœnas Irregularitatis, sed solus Papa, qui illa condidit. Unde Dominus Innocentius librum unum, quem condidit, noluit ut haberetur tanquam statuta continens, sed sicut opus magistrale, et ideo multo fortius nec Glossatores possunt hujusmodi pœnas statuere. Unde omnia argumenta, quæ ipsi faciunt per locum a simili, vel a contrariis sensibus, non concludunt irregularitatem iterantibus sacramentum, sive dando, sive recipiendo, quia illa statuta est iterantibus Baptismum, quia non invenitur in toto Canone, unde talis pœna irregularitatis per iterationem hujus sacramenti sit inflicta. Unde regula generalis est mihi, quod nunquam irregularitas incurritur nisi in casu a Jure et a Canone expresso de hoc per summum Pontificem. Potuit enim Dominus Papa ita expresse inflixisse pœnam irregularitatis contra iterantes sacramentum istud, sicut fecit contra iterantes sacramentum Baptismi, si voluisset, fuisset tamen ita necessaria in isto sicut in illo, et quia hoc non fecit, nec inflixit pœnam irregularitatis iterantibus hoc sacramentum sicut illud, non incurritur hic, sicut ibi, nisi explicetur a Jure vel a Canone, favores enim et gratiæ sunt ampliandi, et odia et pœnæ restringendæ, secundum maximam ipsorum Juristarum. Nec forte frequenter iterans hoc sacramentum ignorans ipsum esse initerabile peccaret, sicut si aliqua vetula frequenter illud reciperet propter devotionem, quia ibi excusat ignorantia.

Juristæ non faciunt jus.

DISTINCTIO VIII.

De Eucharistiæ Sacramento.

QUÆSTIO I.

Utrum Eucharistia sit sacramentum novæ legis?

Alens. 4. *part. quæst.* 30. *memb.* 1. *art.* 1. *et* 1. D. Bonavent. *hîc* 2. *part. art.* 1. *quæst.* 2. Richard. *art.* 1. *q.* 2. D. Thom. *quæst.* 1. *art.* 1. *et* 3. *part. quæst.* 73. *art.* 1. Suar. *ibi. disp.* 39. *s.* 1. Bellarm. *de sacrament. Eucharist. lib.* 1. *et* 2. Coccius *in thes. tom.* 2. *lib.* 6. *art.* 1.

1. Argumentum primum negativum. Quod non, quia sacramentum novæ legis est signum collatæ gratiæ. Sed Eucharistia non est hujusmodi, quia Eucharistia manet in altari post consecrationem, et tunc non confert gratiam; igitur.

Secundum. Item, sacramenta novæ legis causant quod figurant; non sic Eucharistia, quia significat et figurat corpus Christi, et sanguinem contineri sub speciebus illis; sed illæ species non causant corpus Christi, sed hoc est ibi ad prolationem verborum sacramentalium.

Tertium. Item, sacramenta novæ legis habent aliquam determinatam formam ut certa verba; non sic Eucharistia, quia verba sacramentalia oportet simul proferri, et esse cum sacramento, quia sunt forma, et similiter e converso oportet sacramentum simul esse cum verbis, quæ sunt forma ejus. Sed sacramentum Eucharistiæ non est simul cum verbis sacramentalibus, quia dum verba proferuntur, non est ibi sacramentum, sed in fine prolationis, quando nihil verborum remanet proferendum ulterius.

Quartum. Aristot. Item, quod non est unum, non est, 4, *Metaphys. text.* 10. quia ens et unum convertuntur, et quod non est ens, nihil est; igitur quod non est unum, nihil significat. Sed Eucharistia non est unum sacramentum, nec significat unum, quia non est unum signum, sed plura, quia aliud signum, est species panis, aliud species vini.

Dices quod hæc ambo sunt unum signum unius rei, ut corporis Christi veri, et ideo vere sunt unum signum.

Contra, nomina synonyma, non obstante quod significent eamdem rem, sunt tamen plura signa, quia plura nomina, et nomen est signum ad placitum illius, quod est in anima 1. *Perihermenias cap.* 1. ergo eodem modo in proposito.

Ratio ad oppositum. Oppositum est *de Consecr. dist.* 11. et ponitur in littera.

Coordinatio quæstionis. Circa solutionem istius quæstionis primo ponenda est ratio nominis, et quid significetur per nomen hujus sacramenti, sicut *supra* ostensum est de aliis sacramentis. Secundo videndum est, si aliquid subest illi rationi nominis. Tertio videndum est si illa res, quæ subest illi rationi, et quæ respondet ei, sit sacramentum.

SCHOLIUM I.

Ponit exactam descriptionem Eucharistiæ, et explicationem partium ejus, et congruitatem institutionis ipsius.

2. Definitio Eucharistiæ.

Quantum ad primum, pono descriptionem talem Eucharistiæ : *Eucharistia est species sensibilis panis et vini post consecrationem factam a Sacerdote verbis certis cum debita intentione prolatis, ex institutione divina veraciter significans corpus Christi et sanguinem sub illis speciebus realiter contineri.* Hæc enim descriptio quantum ad singulas ejus partes est necessaria. Non enim est Eucharistia in materia tantum una species sensibilis, ut panis tantum vel vini tantum, sed est *species sensibilis panis et vini* simul; et quia istæ species ante consecrationem non sunt sacramentum, nec aliquid sacramenti, nisi sicut quilibet panis et quodlibet vinum, ideo additur *post consecrationem*, et sequitur pro ministro *facta a Sacerdote*. Deinde ponuntur conditiones requisitæ ex parte ministri, cum dicitur *verbis certis cum debita intentione prolatis*. Præmittitur enim primo materia, postea forma, cum dicit *post consecrationem*. Deinde minister idoneus cum requisitis necessario, quantum est ex parte ejus realiter. Deinde effectus hujus sacramenti, quod est *verum corpus, verusque sanguis Christi realiter contenta sub illis speciebus*, quæ sunt unum integrum signum hujus effectus, quod est correlativum. Et omnes istæ particulæ in specialibus quæstionibus hic inferius apparebunt.

Explicantur singulæ definitionis particulæ.

Quæ gratia ejus sacramenti?

Hoc autem speciale est in hoc sacramento, quod effectus ejus est gratia subsistens non inhærens, sicut in aliis, quæ gratia per se subsistens, scilicet totus Christus, ut effectus sacramenti, semper concomitatur inseparabiliter suum signum, scilicet tales species, et ideo additur *veraciter significans* corpus et sanguinem Christi sub illis speciebus realiter contineri. Alia sacramenta possunt esse sine suis effectibus, patet de ficto; hoc nullo modo.

3. Quod

Quantum ad secundum articulum, dico quod reale aliquid subest huic descriptioni jam positæ; aliter enim esset oratio, et ratio per se falsa, si nihil sub se contineret : sed repugnaret sibi dici de quocumque, sicut hæc ratio est in se falsa : *Chimæra est animal, habens caput asini, et pedes leonis, et ventrem hominis*, quia nihil ei correspondet. Huic autem descriptioni correspondet vera res, ut species panis et vini continentes realiter corpus Christi et ejus sanguinem pretiosum. Quod hoc sit possibile, scilicet sub illis speciebus contineri realiter corpus et sanguinem Jesu Christi, probabitur *distinct.* 10. Si autem hoc sit possibile corpus Christi et sanguinem sub illis speciebus contineri, congruum est Christum, qui suo sancto corpore et sanguine nos redemit nobiscum secundum illa, cohabitare. Unde ait Matth. ultimo : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi*, et non solum in aliquo signo sensibili tantum, sed realiter secundum suum corpus, et sanguinem pretiosum, ut magis excitemur ad reverentiam et devotionem ei exhibendam. Nisi enim corpus Chri-

sti esset in sacramento Eucharistiæ, parum curaretur de aliis sacramentis, et periret omnis devotio in Ecclesia, nec exhiberetur actus latriæ Deo, nisi propter reverentiam hujus, quia tam Clerici quam Laici parant se per Confessionem et pœnitentiam ad dignam susceptionem hujus sacramenti, quod si non esset in Ecclesia, parum curarent homines de confessione. Nec de hoc multi curant nisi propter hoc, quod nollent videri præcisi, vel mali Christiani, quia perceptio hujus sacramenti ab omnibus Christianis semel in anno debet fieri ex præcepto, patet *extra de pœn. et rem. omnes utriusque*, et *consec. dist.* 11. dicitur ter in anno.

Parva esset devotio si non esset Eucharistia.

4. Congruum est etiam, ut sit nobiscum in illis speciebus propter convenientiam specialem quam habet, quia congruum est generatos vita spirituali, nutriri alimento spirituali. Nutrimentum autem spirituale convenienter significatur per nutrimentum corporale, cujusmodi est vinum et panis; ideo nutrimentum spirituale, quod est Christus totus, convenienter significatur sub speciebus panis et vini.

Similiter si congruum est, quod sit nobiscum in illis speciebus, congruum est quod sit nobiscum per actum prolationis verborum sacramentalium, aliter enim nesciremus quando esset nobiscum, et quando non, et tunc nesciremus quando sumeremus sacramentum, et quando non; et sic periret omnis præparatio et reverentia ad eum debita ad recipiendum.

Item, congruum est quod fiat per ministrum excellentem, et per tales communiter ut Episcopos, et Sacerdotes, quia hoc sacramentum est excellentissimum, continens Deum. Patet igitur quomodo congruum est corpus Christi et sanguinem sub illis speciebus realiter contineri post consecrationem, et per consequens possibile. Hoc etiam factum est vere et realiter, et de facto patet *Luc.* 22. quando cœnans cum discipulis suis fregit panem, et dedit eis : *Hoc* inquit, *est corpus meum*; et similiter de vino in calice, quia sumitur ibi continens pro contento, dicens : *Hic est sanguis meus*, etc. *Quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis*, Et Apostolus 1. ad Cor. 1. *Quotiescumque hoc facietis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat*, scilicet, ad judicium, scilicet in fine mundi. Hæc quidem dixit eis, postquam eis tradidit formam consecrationis. Et hoc firmiter tenendum est.

Quantum ad tertium articulum 5.
videndum est an illa res, cui competit illa descriptio, ut *species sensibilis panis et vini*, sit sacramentum? Et dico quod sic, quia cum dicitur in definitione sacramenti, quod *est signum sensibile invisibilis effectus*, non solum accipitur ibi effectus invisibilis pro gratia gratis data, vel gratum faciente, informante animam, sed pro effectu gratuito, et gratia per se subsistente, cujusmodi est totus Christus in hoc sacramento. Ideo dictum est supra in definitione sacramenti, quod sit *signum sensibile effectus invisibilis ordinantis hominem ad Deum et ad salutem. Esse* autem corporis Christi sub illis speciebus non est *esse* gratiæ

Signatum hujus definitioni est gratia subsistens

charistia obilissi- mum rament- tum. informantis, sed gratiæ per se stantis. Significat enim Eucharistia effectum Dei gratuitum, et gratiam per se subsistentem, et ideo nobilissimum sacramentum est.

SCHOLIUM II.

Eucharistiam esse unum sacramentum, et declarat optime quomodo corpus et sanguis faciunt unum, et quomodo plura signa partialia faciunt unum signum totale.

6. charistia t unum ramen- tum. Sed estne unum sacramentum? Respondeo quod sic, quod patet tam ratione signi quam signati. Ex ratione signati sic: Corpus Christi et sanguis aliquo modo sunt unum et aliquo modo duo; si enim accipitur *corpus* pro toto eo, quod primo et totum animatur anima, et habet vitam, sic est corpus organicum totum corpus, excludendo sanguinem, quia sanguis non est animatus. Patet de se licet sit propinqua materia carnis, quæ potest animari, et sic corpus animatum, organicum, et sanguis sunt duo essentialia, et possunt habere duo signa ea repræsentantia. Alio modo accipitur corpus non tantum pro eo quod animatur, ut corpore organico, sed pro omni eo quod includit tale corpus, ut pro partibus solidis, ut ossibus et nervis, quæ sunt in tali corpore, et humoribus omnibus, et partibus homogeniis et heterogeniis, simul. Hæc omnia sunt de veritate corporis vivi, sine enim istis non est vita, licet in omnibus istis non sit formaliter vita, et isto modo sunt unum tantum integrum corpus et sanguis, et ita eis correspondet unum signum, sed non

nguinem n esse matum.

uplex orporis ceptio.

unum unitate indivisibilitatis, sed unum unitate integritatis, quia corpus et sanguis isto modo non sunt unum indivisibile, sed integritate, et differt sanguis a corpore sicut pars a suo toto, et ideo etiam isto modo sunt duo, ut sunt pars et totum, et tamen unum totum integrum, et sic habent unum signum. Quomodo [illegible]

Qualiter autem duo possunt concurrere ad constitutionem unius signi integri, dictum est *supra, in materia de Baptismo.* Licet enim plura naturalia non possint esse unum signum naturale alicujus effectus naturalis unius, quia unicum tale signum non habet plura pro suo fundamento quod designat, quod tamen non est verum, quia unum signum ut timiditatis, consequuntur plura, ut pallor, tremor, pilorum erectio, et hujusmodi, et sic de signo verecundiæ; esto tamen quod sit verum, tamen ad unum signum ad placitum, cujusmodi est quodlibet sacramentum, secundum omnes, plura possunt concurrere ad omnino unum signatum denotandum; unde oratio, quæ est signum discretum ex diversis, dicens Deum esse justum, bonum et sapientem, et hujusmodi, est signum unius omnino signati, etiamsi fieret totus unus liber de Divinis nominibus, totum esset signum alicujus unius indivisibilis; et ideo signum ad placitum potest esse unum sine unitate fundamenti, quod designat; circulus enim de ligno, circumdatus foliis virentibus vitis, signat fundamentum, quod est mustum. Patet igitur quomodo hoc sacramentum

7. [illegible]

est in se unum integrum et indivisum.

SCHOLIUM III.

In quatuor excellentiis excedit Eucharistia reliqua sacramenta. Prima, quod sit permanens. Secunda, quod contineat et significet gratiam subsistentem, scilicet Christum. Tertia, quod semper habet suum significatum, si adsit intentio Ministri. Quarta, quod sua gratia, seu significatum primum, id est, Christus, est in ipsa.

7. Eucharistia est una unitate integritatis. Eucharistia quadrupliciter excellit alia sacramenta.

Sed quomodo est unum ab aliis divisum? Respondeo quod hoc sacramentum distinguitur ab aliis sacramentis, et excellit illa in quatuor. Istud enim sacramentum primo est permanens, alia sunt in *fieri*; non enim est Eucharistia quousque sit signum veraciter continens corpus Christi, sed quando verba sunt, et proferuntur, tunc non continet corpus Christi, sed in ultimo instanti, quando prolata sunt; quando etiam non sunt, est ibi corpus; igitur corpus Christi sub illis speciebus habet *esse* permanens. Hoc etiam

Congruentia permanentiæ Eucharistiæ.

est congruum, quia ex quo congruum est, quod voluit esse nobiscum in aliquo signo, vel signis sensibilibus, ut supra dictum est, congruum est quod permanenter sit nobiscum, quia aliter nesciremus quando esset nobiscum, et quando non, et periret omnis devotio et reverentia ad susceptionem ejus. Si enim tantum esset nobiscum in *fieri*, dum verba proferuntur in fine prolationis, non essent bi species adorandæ sine idololatria; sed cum hoc sit inconveniens, sequitur quod quamdiu hæ species consecratæ manent, quod tamdiu permanenter sit nobiscum; si enim esset in illis speciebus, dum verba sunt in continuo fluxu prolationis, tunc non esset nobiscum in aliquo signo sensibili conveniente nutrimento, quia sic non nutriunt.

Ex hoc sequitur unum corollarium, quod verba non sunt de forma, vel essentia hujus sacramenti, quia quando verba desinunt esse, hoc sacramentum est, et quando verba sunt, hoc sacramentum non est. Illud autem quod est de forma, vel essentia sacramenti, habet aliquam simultatem cum sacramento; igitur verba non pertinent ad formam sacramenti; sunt tamen forma consecrationis sacramentalis, etsi non forma sacramenti, quia sacramentum permanens bene habet inceptionem consecrationis sacramentalis, et desitionem talis consecrationis, cujus verba sunt forma, sed non sacramenti permanentis, quia forma talis non est aliquid in fluxu vel *fieri*, quia cum unumquodque constituatur in *esse* per suam formam, non esset tunc permanens sed successivum. Forma igitur hujus sacramenti, quæ est species sensibilis panis et vini, post consecrationem permanens est. Forma autem aliorum sacramentorum est in continuo fluxu et *fieri*, ita quod post talem fluxum non manet forma sacramenti alterius. Patet de ablutione et prolatione verborum in Baptismo, et unctione frontis cum chrismate, et certis verbis proferendis in Confirmatione, et verbis in Pœnitentia et Matrimonio, et aliis quæ ponuntur forma illorum Sacramentorum.

8. Corollarium hujus doctrinæ.

Verba sun[t] forma con[-]secrationi[s] non Eucha[-]ristiæ.

Forma hujus sacramen[ti] est specie[s] sensibilis panis et vini.

9. Sola Eucharistia continet realiter quod significat.

Secundo, hoc sacramentum differt ab aliis ratione significati, nam alia sacramenta significant gratiam accidentalem inesse animæ virtute sacramenti, istud sacramentum significat gratiam essentialem, ut Christum verum, qui est caput omnis gratiæ, et ipsum veraciter continet; et non continet gratiam accidentalem virtute sacramenti, nisi per modum meriti, quia digne se præparans ad susceptionem Eucharistiæ, recipit gratiam accidentalem etiam ab illa gratia essentiali, quæ hic virtute sacramenti veraciter et inseparabiliter continetur.

Sola Eucharistia omni parte est infallibilis in signando.

Tertia differentia, quod hoc sacramentum semper est verax, non solum quantum est ex parte sui, sicut alia sacramenta, sed ex omni parte continet verum corpus Christi sub illis speciebus post consecrationem, quamdiu manent illæ species, etiamsi minister sit fictus, vel præcisus, vel qualitercumque malus, servata forma consecrationis Ecclesiæ, et intentione consecrandi. Quare hoc sacramentum semper infallibiliter habet secum suum signatum, non sic in aliis sacramentis. Licet enim alia sacramenta semper habeant quod figurant, scilicet gratiam accidentalem et invisibilem, quantum est ex parte sui, tamen non semper illam continent, si impedimentum fictionis insit. Patet de ficto accedente ad Baptismum vel Pœnitentiam, vel alia sacramenta.

10. Alia omnia sacramenta gratiam accidentalem significant.

Quarta differentia, quod Eucharistia semper in se continet gratiam subsistentem, dum manent species, ut Christum, quem designant, non sic alia sacramenta continent semper gratiam accidentalem quam figurant. Patet ex jam dictis.

Ex prædictis patet quod corpus et sanguis in ratione primi signati distinguuntur, et sic habent propria signa sua partialia distincta post consecrationem sanguinis, licet in consecratione panis corpus et sanguis sint unum signatum integrum, sub specie panis, quia ubi est corpus, ibi est sanguis ejus; isto modo sumendo *corpus* pro toto integro ex partibus solidis et liquidis humoribus non animatis.

11. Ad primum argumentum.

Ad primum argumentum, dico quod perceptio sacramenti, et manducatio ista sacramentorum, et istarum specierum, est signum gratiæ collatæ accidentalis, quando debito modo suscipitur ab illo, cui confertur per dignam reverentiam et præparationem ad illud suscipiendum. Sed Eucharistia, quæ est species sensibilis panis et vini, post consecrationem, est signum gratiæ essentialis, et effectus gratuiti permanentis, qui semper concomitatur suum signum; semper enim post consecrationem confert gratiam substantialem, Christum scilicet, quem continet, et gratiam accidentalem, similiter si communicans eam digne suscipiat, sicut debet.

12. Ad secundum.

Ad secundum, dico quod ista ratio bene concludit contra eos, qui ponunt sacramenta habere causalitatem respectu gratiæ, quia causant dispositionem ad eam in anima; non enim possunt hoc ponere respectu gratiæ subsistentis, quæ est Christus, qua ratione est hic.

ideo faciliter non evadunt. Ego tamen faciliter dico, sicut prius dixi,* quod sacramenta novæ legis efficiunt quod signant, sicut dispositio efficit, ut meritum ad præmium, et corpus organicum ad creationem animæ, et inductionem ejus in tali corpore sic disposito; sicut enim meritum et corpus organicum est dispositio necessitans ad præmium, et inductionem ultimæ formæ, sic susceptio hujus sacramenti, et hoc sacramentum est dispositio necessitans, sicut potest esse necessitas in his, quæ sunt ex institutione divina ad placitum ad gratiam subsistentem. Et sicut in aliis sacramentis conceditur quod per sacramentum ut per dispositionem, quasi necessariam, habetur gratia accidentalis, quam designat, ita vere hîc potest concedi quod per species panis et vini, post consecrationem habetur gratia subsistens, et verum corpus Christi, ut per debitam necessariam dispositionem, ita quod ly *per* dicat ibi circumstantiam causæ instrumentalis. Deus enim utitur illis speciebus sensibilibus panis et vini post consecrationem, ut ad eorum præsentiam sit ibi totum corpus Christi, non quod species illæ habeant aliquam causalitatem faciendi ibi corpus Christi nisi sicut quædam dispositio congrua et necessaria ex institutione, cui assistens Deus facit quod sub illis sit contentum corpus Christi realiter.

* d. 1. q. 4.

Quomodo sacramenta efficiunt quod significant.

Activitas specierum respectu corporis Christi.

13. Ad tertium.

Ad tertium, patet quod verba consecrationis panis et vini non sunt forma sacramenti, vel specierum panis et vini, sed sunt forma consecrationis. In isto autem sacramento forma est realiter idem quod materia; panis enim est materia, et species panis est forma; consecratio autem panis et vini habet panem et vinum pro materia, et verba pro forma, et ita non est eadem forma sacramenti et consecrationis sacramentalis.

Eucharistia habet formam in facto esse a materia realiter distinctam.

Ad quartum.

Ad quartum, dico quod ista plura possunt habere rationem unius signi instituti ad placitum totalis et integralis, in quo tamen signo possunt distingui plura signa partialia; et sicut signum est unum unitate aggregationis, et non indivisibilitatis, ita signum est proportionabiliter unum unitate aggregationis, et non indivisibilitatis vel simpliciter indivisibilis.

QUÆSTIO II.

Utrum forma consecrationis Eucharistiæ sit illa quæ ponitur in Canone Missæ.

Alens.4. *part. quæst.* 32. *memb.* 2. *et* 4. D. Thom. *hîc quæst.* 2. *art.* 2. *et* 3. *part. q.* 78. *art.* 2. ubi Suar. *disp.* 59. *et* 60. D. Bonav. *hîc* 2. *part. art.* 1. *quæst.* 1. 2. Richard. *art.* 3. Scot. *in Oxon hîc quæst.* 2.

1. Argum. primum negativum

Quod non. Primo quantum ad consecrationem corporis, quia cum dicit *hoc corpus meum*, quæro quid demonstret hoc pronomen *hoc?* Si substantiam panis, aut accidentia ejus, propositio est falsa, quia neutrum est corpus Christi. Si corpus Christi, igitur hæc oratio, *hoc est corpus meum,* non est tunc effectiva, quod ibi sit corpus, sicut nec ista, *corpus meum est corpus meum*;

nam propositio, quæ est vera, nulla facta conversione alicujus in aliud, non est conversiva alicujus in illud.

Secundum. Item, sequitur quod propositio sit falsa, *hoc est corpus meum*, quia pronomen demonstrat pro illo instanti, in quo profertur hoc pronomen; sed in illo instanti pro quo profertur, nondum est ibi corpus Christi; igitur, etc.

Tertium. Item secundo sic: In forma sacramenti tradita a Christo non licet aliquid regulariter interponere; sed in forma consecrationis tradita a Christo non habetur hæc conjunctio *enim*, quam regulariter interponimus.

Quartum. Item, sicut pronomen primæ personæ significat personam loquentis, sic dicendo, *hoc est corpus meum*, hoc pronomen possessivum *meum* dicet relationem ad personam loquentem, et ministrum verba proferentem, et sic erit propositio falsa, cum non sit corpus ministri loquentis.

Item quarto, quod ista forma qua utimur circa consecrationem sanguinis, non sit recta, quia nulla debet poni forma consecrationis, nisi quæ tradita est a Christo in Canone; sed nullus Evangelista tradidit illa verba, quibus sanguinem consecramus; ergo.

Quintum. Item, sicut verba significantia conversionem in corpus sufficiunt ad formam consecrationis corporis, ita videtur quod verba significantia conversionem vini et sanguinis sufficiunt ad formam consecrationis sanguinis; igitur hæc verba præcise sufficiunt ad consecrationem sanguinis, *hic est calix sanguinis mei*, sicut ibi, *hoc est corpus meum*, quia ista verba præcise significant conversionem panis in corpus, et vini in sanguinem.

Contra, *extra de celeb. miss. Cum Marthæ*, § *Eas enim credimus*, ait Innocentius III. quod *forma verborum*, est *sicut in Canone scribitur, et a Christo Apostoli, et ab ipsis eorum acceperunt successores; ergo*, etc. Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM.

Præmittit verba consecrationis panis et calicis esse unam formam unitate integritatis, deinde verba, hoc est corpus meum, esse formam corporis, et hæc enim non esse necessarium necessitate sacramenti, sed præcepti. An verba præcedentia requirantur necessitate sacramenti, ut dubium reliquit. Vide Fabr. hic, et Pitig. art. 2. Bassol. Rubion. Vorillon, qui negant secundum Doctorem præcedentia esse requisita. De forma Calicis non esse certum, an verba sequentia *sanguinis mei*, sint substantialia. Ponit optimam regulam pro ministris sacramentorum, ut proferant omnia verba, ante et post illa quæ censentur communiter essentialia, ea intentione, qua Christus et Ecclesia intendunt. D. Thom. sup. a. 3. Capr. hic q. 1. art. 2. Sylvest. v. *Eucharistia* 1. q. 6. tenent verba quæ sequuntur *sanguinis mei* esse de substantia; negant D. Bonav. sup. Albert. hic art. 7. ad quos Scotus inclinat. Durand. q. 2. Aureol. q. 2. art. 4. Bassol. q. 1. art. 3. Rubion q. 2. art. 3.

Circa istam quæstionem tria sunt videnda. Primo quod aliqua sit præcisa forma consecrationis Eucharistiæ. Secundo, videndum quæ sit illa forma. Tertio quæ significat illa forma, et quomodo sit vera? 1. Conclusio prima. Verba quæ sunt forma [illegible]

De primo, patet *ex quæstione præcedenti*, quia sicut in sacramento Eucharistiæ sunt duo signata, primo, ut corpus et sanguis, quorum

utrumque habet rationem specialis et partialis signati, et tamen sunt unum signatum unitate aggregationis vel integritatis, et non indivisibilitatis, ita duo sunt signa partialia correspondentia illis signatis, et illa signata proprie repræsentantia, quæ tamen faciunt unum signum integrum, illud signatum unum unitate integritatis repræsentans, ut sicut signatum integrum continet in se plura signata partialia, ita signum integrum plura signa talia, et utriusque signati partialis est unum signum partiale et una consecrationis inchoatio unitate integritatis, et non indivisibilitatis; quod patet, quia post consecrationem corporis adoratur Christus, nihil adhuc facto circa sanguinem de consecratione ejus; fit enim magis interpolatio verborum inter consecrationes corporis et sanguinis, quæ ad neutrius consecrationem pertinent. Sacramentum igitur Eucharistiæ, quod est unum unitate integritatis multorum correspondentium multis, in signato suo uno, potest habere unam formam unitate aggregationis et integritatis, ut patet. Quantum ad secundum videndum quæ sit forma hujus sacramenti, et primo quantum ad consecrationem corporis. Secundo quantum ad consecrationem sanguinis.

Consecratio unius speciei non dependet ab alia.

3. Enim, non est de essentia formæ sacramenti Eucharistiæ.

Quantum ad primum, dico quod hæc est forma consecrationis corporis, *hoc est corpus meum*; hæc autem conjunctio *enim*, est addita per Ecclesiam, et non est de essentia consecrationis; peccaret tamen qui illam omitteret a proposito, propter præceptum Ecclesiæ. Causa autem quare hæc conjunctio additur ab Ecclesia est secundum unum Doctorem*, ad denotandum ordinem formæ consecrationis ad usum materiæ consecratæ, qui usus non est de essentia sacramenti; talis autem ordo non est nisi per appositionem conjunctionis. Alia tamen ratio potest assignari, quia Ecclesia noluit aliquam rationem dissutam ponere in Canone, sed ante hæc verba consecrationis præmittitur quædam historia ab illo loco, *qui pridie quam pateretur, accepit panem, etc.* et idem expresse videtur dicere Ambrosius *de consecrat. d. 2. cap. Panis,* exponendo verba Canonis; et ideo sicut una pars conditionalis separata et dissuta ab alia, nihil significat, ut si dicerem : *Tu es homo dum tu curris, etc.* ita prædicta oratio, si dissuta posita fuisset seorsum ab aliis, non fuisset sententia completa, nec perfecta; et ideo ut vitaretur omnis improprietas et inconnexio verborum sacramentalium, in Canone est addita hæc conjunctio *enim*.

* Richardum hîc.

Cur ponatur enim.

Amb. 4. de Sacr. c. 4.

4. Hoc est corpus meum an sola sufficiunt.

Sed hîc est unum dubium, si posset consecrari corpus per ista verba, *hoc est enim corpus meum*, non expressis verbis præcedentibus, ut aliquis nihil diceret ab illo loco : *Qui pridie*, etc. et dicitur communiter * quod sic, quia illa verba non sunt de essentia sacramenti, sed tantum adducuntur propter reverentiam sacramenti, sicut et in aliis sacramentis adducuntur multa propter reverentiam sacramenti, quæ non sunt de essentia ejus; patet de Baptismo, Matrimonio et omnibus.

* D. Thom. citat et alii affirmant.

Auctor negare videtur.

Contra, verba sacramentalia ex vi verborum debent significare contentum sacramenti ; sed ista verba *hoc est corpus meum* sine aliis præcedentibus non significant corpus Christi sub speciebus panis realiter, licet enim minister possit intendere ut loquatur, et proferat illa verba in persona Christi, sicut Angelus, qui loquebatur Prophetis in persona Dei, Exod. 3. *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac*, hoc tamen non facit aliam significationem verborum sic prolatorum ; igitur verba illa prolata a ministro non significant absolute contentum : igitur verbis illis sic prolatis non fit consecratio, quia non exprimitur persona Christi, cujus sunt hæc verba, et virtute cujus fit ista consecratio. Unde sine verbis præcedentibus non habent hæc verba quod sint sacramentalia, nec quod contineant corpus Christi. Unde si ego dicerem, *Paulus dicit, hæc est doctrina mea*, jam non significo quod hæc est doctrina mea sed doctrina Pauli ; sed si dicerem, *hoc est doctrina mea*, non significo hanc esse doctrinam Pauli, sed meam ; sic in proposito, si præmittantur hæc verba Canonis, *qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas*, dicens, scilicet Christus, *hoc est enim corpus meum*, significatur ibi corpus Christi contineri, et non corpus ministri, quia pronomen possessivum *meum* refertur ad personam dicentem, quæ, ut constat, fuit Christus ; et ideo ad hoc quod corpus Christi significetur ibidem contineri, oportet uti verbis præcedentibus necessario, ut videtur.

Exod. 3.

Sed de forma consecrationis sanguinis est magis dubium. Primo, cum non habeamus formam traditam a Christo, esset dubium an aliquis utens forma consecrationis posita in aliquo Evangelio peccaret, et aliquid faceret. Dicunt quidam quod nihil faceret utens illis verbis, sed tantum utens verbis, quibus modo utimur. Et ratio hujus est, quia Evangelistæ non intendebant per illa verba tradere nobis formam consecrationis sanguinis, sed tantum narrare historiam. Alii dicunt quod sic, nam Græci non habent istam formam consecrationis sanguinis, quam nos habemus, et tamen vere conficiunt, et addunt quod quæcumque forma verborum cujuscumque Evangelistæ sufficit ad consecrationem sanguinis.

Forma sententia.

Aliud dubium est, quia omnia illa verba, quibus nos utimur in consecratione sanguinis, non videntur necessaria, ut quidam dicunt, sed tantum illa quæ significant conversionem vini in sanguinem, ut hæc tantum, *hic est calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti*, etc. pertinent ad consecrationem sanguinis, quia hoc totum est una oratio.

Alii dicunt quod non tantum hæc, sed et quod sequitur, scilicet, *qui pro vobis tradetur* etc. qui scilicet sanguis, propter implicationem quam importat, et sic est pars orationis præcedentis, et ita totum pertinet ad formam consecrationis sanguinis. Aliud quod sequitur, nullus dicit quod sit de forma consecrationis, istud scilicet, *hæc quotiescumque feceritis*, etc.

6. Impugnatur primo. Sed ultima opinio non placet, quia sicut solum illa verba, quæ significant conversionem panis in corpus, pertinent ad formam consecrationis panis, ita ista verba quæ denotant conversionem vini in sanguinem, sunt de forma consecrationis vini.

Secundo. Similiter quod addunt de implicatione, non movet, quia licet in sensu compositionis faciat illa implicatio unam orationem cum præcedentibus, in sensu tamen divisionis sunt ibi duæ propositiones et orationes. Unde ly *qui vobis*, etc. exponitur per hæc verba *et ille pro vobis effundetur*, unde sunt duæ propositiones, una: *Hic est calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti,* et sequitur secunda, *et ille effundetur pro vobis.* Unde propositio copulativa, cujusmodi est hæc, si loco implicationis ponatur *et ille*, non est una propositio, nisi sicut hypothetica conditionalis vel causalis. Nam quælibet propositio hypothetica habet unam significationem completam tantum, ita quod una ejus pars nihil significat, dempta alia, ut si dicerem, *si tu es animal,* nulla est significatio; si tamen aliam partem conditionalem addo, *tu es substantia,* habeo orationem unam; propositio autem copulativa duas perfectas propositiones includit, quarum utraque habet perfectum conceptum et intellectum, et complexionem unam sine alia, ut hæc *Socrates legit et sedet,* includit has, *Socrates legit,* et *Socrates sedet.* Similiter dictio implicata in propositione, in qua cadit implicatio in sensu divisionis, includit orationem perfectam; hæc enim, *homo qui est albus, currit,* valet istas duas, *homo currit,* et *ille est albus.* Ita in proposito.

Quid sit propositio hypothetica et quid copulativa. Quis sit sensus divisionis, et quis compositionis.

Similiter cum dicitur quod hoc additum, *novi et æterni Testamenti,* est de forma consecrationis sanguinis, quia facit unam propositionem cum præcedenti, non valet; non enim sequitur quod quidquid potest cum eo facere orationem unam, quod sit de forma consecrationis. Potuit enim addidisse, *hoc est corpus meum assumptum de Virgine*, et eodem modo hîc. Multa enim adjectiva possunt addi, quæ non sunt de forma consecrationis.

Respondeo igitur breviter quantum ad hunc articulum, quod Christus non instituit nobis in Canone, quæ verba essent præcise de forma consecrationis sanguinis, nec Ecclesia de hoc determinat. Ideo periculum est dicere illa verba esse præcise de forma consecrationis sanguinis, et illa non, quia periculum est asserere quod nescitur, sed non est periculum ignorare, quod non determinatur. 7. Resolutio Doctoris.

Ex quo patet improbatio istius dicti, quod minister nesciens quæ verba pertinent ad consecrationem, et quæ non, non conficit, nec consecrat, quia oportet ipsum intendere consecrare secundum formam consecrationis; non potest autem talem formam intendere, nisi illam sciat. Dico quod hæc ratio non valet, quia tunc bonus sacerdos et simplex nesciens præcise quæ verba pertinent ad consecrationem calicis, sed bona intentione legens ab illo loco, *Te igitur,* etc. usque post verba conse-

An sacerdos teneatur scire præcise formam calicis.

crationis, volens verba consecrationis esse consecratoria, et quæ non sunt verba talia, non esse talia, non consecraret, quod falsum est, quia hæc est ignorantia invincibilis, et nullo modo vitiosa in tali.

Similiter etiam sequeretur quod minister baptizans et ignorans præcisa verba Baptismi, non baptizaret, quod falsum est, quia laicus potest baptizare.

Item, similiter de Pœnitentia, ubi non habentur certa verba, Judex ignorans quæ præcise pertinent ad formam sacramenti Pœnitentiæ, et quæ non, et tamen omnia dicens sub intentione bona, quod sacramentalia sint sacramentalia, et alia non, non absolveret, quod est falsum.

Item, nullus Episcopus est, qui sciat quibus verbis imprimatur character Ordinis, et quibus non, nec per consequens scit quæ sit præcise forma sacramenti Ordinis; igitur nullus potest aliquem ordinare. Unde magnum periculum est hoc affirmare, et tamen sine periculo potest ignorari, quia est ignorantia invincibilis, quia nitens eam vincere cadit in errorem, nec ignorans præcisam formam consecrationis est perplexus, sufficit enim quod proferat cum ista intentione generali, ita quod quæ Christus vult esse de forma consecrationis, sint de forma, et quæ non, non, ut quæ sunt de forma, sint de forma, et quæ ad decorem, et non de forma, sic habeantur coram Deo ; et tunc vere consecrat et baptizat, et absolvit habens talem intentionem generalem, et omnia accipiuntur coram Deo quantum valent.

Regula generalis pro sacramentorum ministris.

SCHOLIUM II.

Rejicit primo sententiam Godfredi asserentis Christum non consecrasse per illa verba : *Hoc est corpus meum*, eaque materialiter tantum proferri ; de quo vide Scholium in Oxon. hic ad n. 11. Secundo refutat dicentes *hoc*, supponere pro eo quod est, vel erit, quia sic hæc esset vera, *quod est equus*. Resolvit ly *hoc* supponere pro ultimo instanti prolationis verborum, et tunc habere conceptum unionis eorum.

Quantum ad tertium articulum primo videndum est circa consecrationem corporis, quid valeat et significet illa forma, et ex hoc ulterius apparebit de forma consecrationis sanguinis. Dicunt enim quidam circa primum, quod cum dicitur, *hoc est corpus meum*, quod ly *hoc* non demonstrat aliquid; sed tota propositio accipitur quasi materialiter, et dicta a Christo, sicut est dicere : *Domine, quis est qui tradet te?*

Contra, possibile est Christum aliquibus verbis certis corpus suum consecrasse, et probabile est quod ita fecit, non autem aliis verbis quam istis ; igitur *hoc* aliquid demonstrat, etiam ut propositio est dicta ab eo.

Item, si Christus modo proferret ista verba cum intentione consecrandi, conficeret et consecraret, cujus probatio est, quia non minus sunt operativa et activa illa verba prolata a Christo in persona propria quam si proferantur ab aliquo alio. Sed si Christus per prolationem istorum verborum conficeret, adhuc remanet eadem

Richardi opinio.

difficultas quæ prius, quia adhuc quærendum est quid demonstratur tunc per hoc pronomen *hoc*.

Alia opinio est, quod nomen, sive abjectivum, sive substantivum, potest supponere pro supposito cujuslibet differentiæ temporis; tempus enim non est accidens, vel consignificatum pronominis, sicut nec nominis, sed solius verbi, et ideo pronomen indifferens, sicut nomen, ad significandum suppositum cujuslibet differentiæ temporis, non restringitur ad supponendum præcise pro suppositis præsentibus, vel tunc existentibus, respectu verbi præsentis temporis. Unde potest demonstrare suppositum præsens, vel suppositum futurum. Potest igitur pronomen *hoc*, demonstrare quod nunc est, vel quod statim erit, ut sit sensus, hoc aliquid, quod continetur sub istis speciebus, vel in proximo est continendum, est corpus meum, et hæc disjunctiva est vera pro altera ejus parte, ut pronomen demonstrat, non quod nunc continetur, sed quod in futurum continebitur, pro illo *nunc*, quo prolatio est terminata, quia significatio hujus pronominis *hoc*, est in demonstrando corpus, quod statim erit, cum prolatio erit terminata.

Rejicitur primo. Significatio totius orationis debet referri ad idem tempus vel instans.

Contra istud ultimum arguo primo sic: Si hoc pronomen *hoc*, in instanti in quo profertur, denotat corpus pro ultimo instanti prolationis verborum, et in alio instanti pronomen demonstrat, et copula verbalis significat, quia pro instanti præsenti fit demonstratio, et in alio instanti significat, erit semper propositio falsa, quia demonstrat pro instanti futuro, quod significat per copulam præsentis instantis.

Secundo. Disjunctiva propositio infert utramque partem indeterminate.

Item, disjunctiva de virtute sermonis non ponit alteram ejus partem. Patet : *currit*, vel *ambulat*, non ponit aliquam partem disjunctivam determinate, sed utramque, in potentia, quia si aliquis infert unam partem ex ea, facit consequens falsum; sicut igitur non ponit disjunctiva quod altera pars ejus poneret, ita nec efficit quod altera pars ejus efficeret; igitur hæc disjunctiva, scilicet *hoc, quod modo continetur sub istis speciebus, vel in proximo continebitur, est corpus Christi*, non est conversiva specierum in corpus Christi, quia altera ejus pars est conversiva; igitur si hæc disjunctiva propositio sit intellectus hujus propositionis, *hoc est corpus meum*, non erit conversiva.

9. Resolutio Doctoris. Conceptus propositionis non habetur ante finem prolationis.

Quantum ad hunc articulum respondeo, præmittendo quod propositio, vel oratio, est signum alicujus conceptus habendi per eam in fine prolationis. Quando enim propositio est in *proferri*, non est signum conceptus veri vel falsi habendi per eam ; sicut enim per nomen non habetur simplex conceptus de re, nisi in fine completæ prolationis, ita per propositionem non habetur aliquis conceptus complexus verus, vel falsus, ante finem prolationis.

Dubium.

Sed tunc est dubium, si propositio non sit alicujus conceptus complexi et veri signum, nisi in instanti post finem prolationis, pro quo instanti fiat unio extremorum propositionis. Non enim sequitur

quod si per propositionem habeatur conceptus determinatus in fine prolationis alicujus in instanti post finem prolationis, quod in eodem instanti fiat unio extremorum propositionis in re. Posset enim haberi conceptus determinatus in fine prolationis alicujus, licet extrema ejus fuissent prius unita in re, ad mille annos tempore præterito, sicut patet quod *Adam comedit de ligno*, vel *Adam est justus*, vel unienda in futuro in fine mundi, sicut quod *Antichristus est malus*.

10. Solutio. [C]onceptus [prolat]ionis extremorum quando habetur propositione.

Respondeo, verbum præsentis temporis *est*, vel potest copulare extrema propositionis pro toto tempore præsenti, vel pro instanti illius temporis, et hæc sunt causæ multiplicitatis propositionis, in qua tale verbum ponitur, penes tertium modum æquivocationis, et *non esse* veritatis talis propositionis, in qua tale verbum sic copulet inter extrema propositionis pro præsenti instanti; et tunc tantum est propositio vera, et haberi potest conceptus determinatus verus in instanti prolationis ejus; nam tunc solum intelligitur unio extremorum in re, ut si transmutatio aquæ in ignem omnino simul concurreret in hac prolatione hujus propositionis, *quod fuit aqua est ignis*, sicut in fine transmutationis *quod fuit aqua fit ignis*, et tunc tantum, ita in fine prolationis propositionis hoc significantis, tantum habetur conceptus verus et determinatus, et tunc denotantur extrema conjungi. Si autem verbum præsentis temporis copularet pro toto tempore præsenti, extrema alicujus propositionis, et non in instanti ejus, tunc tantum est conceptus habendus verus, pro toto tempore prolationis ejus, ut si hæc propositio debeat esse vera, *ego curro*, oportet quod toto tempore prolationis, vel aliqua parte ejus exerceam actum currendi, quia cursum esse in instanti est impossibile. Similiter si cœlum staret pro aliqua parte temporis prolationis, *cœlum movetur*, et pro aliqua parte temporis prolationis ejus inciperet moveri, esset propositio vera. Unde universaliter illa propositio de præsenti, cujus extrema non uniuntur pro toto tempore prolationis ejus, nec pro parte temporis prolationis ejus, nec pro ultimo instanti prolationis propositionis, est simpliciter falsa. Unde hæc propositio, *ego bibo*, de virtute sermonis est falsa, a quocumque proferatur, et similiter ista, *ego dormio*, quia extrema istarum uniri, vel pro toto tempore prolationis, vel pro parte ejus, vel pro ultimo instanti prolationis, est impossibile; nam nullus potest loqui tempore quo bibit, sed in alio tempore præcedente, vel sequente, et nunquam simul quia necessario unus actus alteri succedit.

Ad propositum applicando, dico quod verbum præsentis temporis non potest hic copulare extrema hujus propositionis, *hoc est corpus meum*, pro toto tempore prolationis verborum, quia ista conversio non est successiva, sed subita et momentanea, et unio extremorum fit in instanti per virtutem infinitam, ut ostendetur inferius: ergo conceptus habendus per illam propositionem et complexi- 11.

onem, *hoc est corpus meum,* expectandus est pro fine prolationis ejus, quod si tunc est unio extremorum vera, tunc est complexio vera.

Sed posito quod hæc sit vera pro fine prolationis verborum, videndum est pro quo tempore fiat demonstratio corporis Christi per hoc pronomen *hoc,* et quid per ipsum demonstretur.

SCHOLIUM III.

Explicat clare et Logice, quomodo ly *hoc* supponit pro individuo entis, et ostendit non inde sequi æquivalere huic : *Corpus meum est corpus meum.* Explicat quomodo forma non operatur ut vera. Vide circa veritatem propositionum 13. conclusiones, quas in Oxon. hîc tradit Doctor a n. 14. et per totam quæstionem tractat pulcherrima logicalia, satis necessaria pro veritate formarum in sacramentis. Juxta dicta patet quid demonstretur per ly *hic,* in forma calicis.

12. Quantum ad primum, dico quod pro illo tempore, vel pro illo instanti temporis, pro quo intelligitur ista complexio, et intelliguntur termini complexionis signare quod signant, ut sunt termini hujus complexionis, quia per Philosophum, id est, Perihermenias, c. 3. *esse significat quamdam compositionem, quam sine extremis non est intelligere.* Pro illo igitur instanti pro quo intelligitur unio extremorum, intelliguntur termini significare; sed unio extremorum istius propositionis *hoc est corpus meum,* per conversionem panis in corpus, tantum habetur in fine prolationis istius propositionis ; igitur pro illo instanti intelligitur pronomen significare, et aliquid demonstrari.

Aristot.

Conceptus propositionis habetur quando unio extremorum intelligitur.

Instantia.

Contra significatio istius propositionis prolatæ consistit in significatione partium ejus successive prolatarum ; sed significationes partium prolatarum non sunt in ultimo instanti prolationis orationis, sed præcedunt completam significationem orationis ; igitur significatio hujus pronominis *hoc* est tantum in demonstrando aliquid cum profertur, et ita antequam detur corpus in ultimo instanti prolationis, quia tunc non significat.

Responsio.

Respondeo, aliud est loqui de significatione aliquorum terminorum, ut sunt in se, et ut sunt partes alicujus propositionis ; *homo* enim per se sumptus habet determinatum conceptum talis naturæ specificæ, vel suppositi talis naturæ, sed ut est pars hujus propositionis *homo est albus,* nihil significat, quia si dicatur *homo,* antequam compleatur oratio, addendo sibi prædicatum, ut *albus,* vel aliquid aliud, nihil significat, quia terminus, ut est pars alicujus complexionis, nihil significat, nisi pro illo instanti pro quo habendus est conceptus determinatus verus vel falsus illius complexionis. In proposito autem hoc pronomen *hoc* est pars istius propositionis, *hoc est corpus meum,* quæ non demonstrat, nec significat aliquid, nisi in fine prolationis et ultimo instanti prolationis verborum, quia pro illo tantum est ibi corpus; ergo licet significatio propositionis totius constituatur ex significatione partium successive prolatarum, illæ tamen partes successive prolatæ non significant, nisi pro illo in-

Termini alicujus propositionis dupliciter possunt considerari.

Quomodo significatio totius causatur ex significatione partium.

stanti pro quo conceptus totius propositionis complexæ est habendus.

Sed quantum ad secundum, supposito quod ly *hoc* in fine prolationis verborum tantum significet in ultimo instanti prolationis propositionis, quid demonstrat? Respondeo, quod sicut est ordo inter universalia, quod unum est communius, et prius alio, ut *animal* est communius, et prius quam *homo*, et sic de aliis, ita est ordo consimilis quodammodo inter singularia istorum universalium; nam semper singulare magis universale, est prius singulari minus universali, et non communius, quia nullum singulare est commune, licet singulare unum sit magis confusum quam aliud, ut singulare magis universale. Nam aliquis potest esse certus de viso a remotis, quod est substantia aliqua determinata, et non quod sit animal, et magis appropinquans potest esse certus quod est animal per motum, et hujusmodi, dubitando quod sit homo, et quod homo, dubitando quod sit Socrates vel Plato, sicut docet Avicenna 1. *Phys.* c. 5. quære hæc *dist.* 3 *primi lib. de prioritate primi conceptus intellectus.* *

13. Dubium.

Solvitur.

Unum singulare dicitur magis universale altero.

Avicenna.

* q. 1.

Ad propositum dico quod ly *hoc*, cum additur ad determinatum singulare, dicendo, *hoc animal, hic homo, hic Paulus*, tamen quando per se ponitur est substantivum, et non habet aliquod singulare inferius demonstratum quam singulare entis, cujus primo est. Ad hoc est ratio Metaphysica, Logica, et modus loquendi communis Grammaticalis, quia quærendo de aliquo, *quid est hoc?* ut de ligno, vel de lapide, vel de homine, aut sic quærendo supponis quod sit lignum, vel lapis, vel homo, et sic idem supponis quod quæris, et per consequens solvis quæstionem quærendo eam; aut supponis singulare magis commune, et magis universale, et quæris de singulari minus universali, et minus communi, et habetur propositum, quia singulare universale maxime communiter sumptum ab omnibus, non est nisi res, vel ens; ergo singulare entis demonstrat hoc pronomen *hoc*, quando per se ponitur.

Hoc demonstrat in forma corporis singulare entis.

Ostenditur Metaphysice et Logice.

Hoc idem patet ex modo significandi Grammaticali, quia adjectivum neutrius generis substantivum dat intelligere, nec intelligitur pro suo substantivo, nisi *ens*, vel *res*. Patet de istis adjectivis *istud, illud*, et hujusmodi, quia dicendo *istud est lignum*, ly *istud* dat intelligere *ens*, vel *rem*, et nihil inferius de virtute sermonis, quia descendere ad inferius singulare, est dicere fallaciam consequentis, quia non valet, *istud est lignum, ergo homo, vel lapis est lignum*: sed *hoc est lignum*. Sed pronomen illud, quod est *hoc*, est adjectivum neutrius generis substantivi, quia dicendo *hoc est lignum* non supponit, nec demonstrat, nisi singulare entis, ut *hoc scilicet ens est lignum*; igitur in hac propositione *hoc est corpus meum*, ly *hoc* non demonstrat nisi singulare entis, quod est notissimum sensui et intellectui, et per consequens tantum id singulare entis. Fit autem partim demonstratio ad sensum, ut quantum ad species continentes corpus Chri-

Ostenditur Grammatice.

[illegible] demonstret. [illegible]

sti; et partim quoad intellectum, ut quoad corpus Christi, quod est contentum sub illis speciebus, ex quo sequitur quod hæc propositio, *hoc est corpus meum*, licet verificetur pro corpore Christi, non tamen hoc significat quantum ad per se suum intellectum. Est igitur hæc complexio vera, *hoc est corpus meum*, pro ultimo instanti prolationis verborum hujus propositionis, quia in eodem instanti fit demonstratio per hoc pronomen *hoc*, sed in hoc instanti fit translatio in corpus Christi; igitur propositio denotans terminum translationis ibi esse contentum, est vera.

14. Objectio. Sed contra, licet hæc propositio sit vera pro ultimo instanti prolationis, quia in illo fit translatio panis in corpus Christi, non tamen est operativa, vel conversiva, cujus virtute fiat conversio vel translatio. Nam illa propositio non est operativa, vel conversiva panis in corpus Christi, cujus veritas sequitur conversionem panis in corpus, quia ex hoc quod panis convertitur in corpus, et est sub illis speciebus, est illa propositio vera, quia conversio hujus in illud est causa veritatis propositionis; ergo non est conversiva, quia virtute illius orationis non fit corpus Christi sub illis speciebus.

Solutio. Respondeo, in illo ultimo instanti prolationis illius propositionis possunt duo distingui ex parte illius propositionis, potest enim considerari propositio quantum ad per se conceptum habendum per eam, cujus est signum. Secundo quantum ad rem significatam per illum conceptum positam in *esse* a Deo. Et tertio quantum ad veritatem, quæ convenit propositioni ex positione et unione extremorum in *esse* pro illo instanti. In primo signo intelligitur propositio ut neutra tantum; in secundo intelligitur correspondere conceptui aliqua res significata; in tertio signo consequitur veritas propositionis ex unione extremorum in se; omnis enim propositio prius intelligitur neutra quam vera, cujus ratio est, quia veritas est relatio accidentalis ad rem significatam per ipsam. Eadem enim propositio potest prius esse vera et postea erit falsa; oratio enim, quæ est vera, dicens te sedere, dum sedes, te surgente, erit falsa. In Prædicamentis cap. de substant. *Ex eo quod res est, vel non est,* etc. *oratio est vera vel falsa.* Fundamentum autem naturaliter præcedit relationem, et maxime accidentalem, quia sine ipsa potest esse; igitur intelligitur prius omnis propositio neutra, ut in se considerata secundum suum conceptum absolutum, quam intelligatur vera per respectum ad rem positam in *esse,* sicut prius ponitur fundamentum, et terminus alicujus relationis quam ipsa relatio, quæ oritur ex eis.

(In ultimo instanti prolationis formæ triplex naturæ — instans invenitur.)

(Omnis propositio prius est neutra quam vera vel falsa. Aristot.)

Istud patet in ordine doctrinæ ex parte addiscentis, nam conclusio sibi proposita in principio ante demonstrationem sibi factam de ea, est sibi omnino neutra. Si enim tunc mihi proponatur ista conclusio, *astra sunt paria*, sine alia propositione, assentior ei, ut propositioni neutræ; sed demonstratione facta de ea assentior, ei propter evidentiam veritatis principiorum 15.

(15. Quomodo propositio dicitur neutra et sua veritate prior.)

ejus, ex quibus ipsa demonstratur. Nunc autem si demonstratio causaret primo ipsam rem significatam, et deinde totam veritatem propositionis de illa, tunc esset omnino simile ad propositum, quia tunc primo esset propositio neutra; secundo poneretur res in *esse*, tertio sequeretur veritas propositionis. Sic autem est in proposito, nam propositio ista pro ultimo instanti suæ prolationis, primo ordine naturæ est neutra, et non vera, nec falsa in se, et absolute considerata; in secundo signo virtus divina assistens illis speciebus, facit corpus Christi ibi esse, quia sicut Christus vel Deus statuit assistere signo sensibili in Baptismo, ut ablutioni sacramentali, et conferre semper signatum ejus, et gratiam, nisi fictio esset, ita statuit quod ad sensibilia panis et vini, in fine prolationis istorum verborum, *hoc est corpus meum, hic est calix*, etc. semper faceret ibidem corpus Christi sub illis speciebus realiter contineri, et istam isto modo esse dispositionem immediatam ad inductionem corporis. In tertio vero signo naturæ re posita in *esse*, sequitur veritas propositionis.

16. Propositio hæc quomodo conversiva.

Dico ergo, quod hæc propositio, *hoc et corpus meum*, est operativa, et conversiva panis in corpus, ut dispositio immediata ad translationem, sicut in Baptismo ablutio in aqua cum verbis fuit immediata dispositio operativa ad gratiam, et est tale signum, quod semper consequitur suum signatum, et præcedit hæc propositio, *hoc est corpus meum*, in ratione signi, quoad intellectum ejus absolutum, rem positam in *esse*, et veritatem ejus.

Ex quo patet ultimam opinionem esse falsam, quæ dicit istam propositionem, *hoc est corpus meum*, non esse operativam, nisi inquantum vera, quia inquantum operativa, vel conversiva non est vera, sicut patet, sicut nec hæc: *Ego baptizo te*, est operativa, vel causa effectus Baptismi, quia si esset omnino neutra, nec vera, nec falsa, adhuc Deus assisteret, ut cuidam signo sensibili effectus, et gratiæ insensibilis eidem tribuendo.

Aliter potest dici, quod hæc, *hoc est corpus meum*, est effectiva translationis, ut dispositio prior ipsa translatione, non tantum natura, sed etiam tempore aliquo modo, sicut tempus dicitur prius aliquo modo, ultimo suo instanti, licet non proprie. Unde hæc propositio prolata in tempore, est signum et causa translationis factæ in ultimo instanti prolationis, sicut dispositio præcedens in tempore est quodammodo causa illius, quod fit in ultimo instanti temporis. Unde illi dispositioni habenti *esse* in tempore, Deus assistit, ut in fine dispositionis sit ibi corpus Christi. 17.

Et si arguas de veritate propositionis, quia in illo tempore præcedenti non est propositio vera, cum tunc non sit ibi corpus Christi; igitur tunc ut dispositio non est causa essendi ibi corpus, nec sic actu vera, nec falsa est dispositio ad hanc conversionem, quæ tantum est vera pro ultimo instanti in quo fit conversio panis in corpus. Nec hoc est inconveniens, quia si Deus instituisset vocem non si- Objectio. Solutio.

gnificativam, ut quamdam dispositionem ad corpus Christi, in fine prolationis posset ad prolationem ejus transubstantiasse panem in corpus suum, sicut modo, et vox illa fuisset non significativa et operativa illius transubstantiationis; igitur multo magis propositio neutra in instanti transubstantiationis posset dici operativa per conceptum absolutum, licet non per veritatem suam, quia tunc nullam haberet, ut propositum est. Ex quo patet quomodo forma corporis Christi vera est, et pro quo instanti.

18. Explicatur formæ calicis veritas.

Et juxta hoc patet quomodo forma consecrationis sanguinis isto modo consimili est vera, dicendo, *hic est calix sanguinis mei,* etc. et ponitur ibi nomen *calicis* continentis pro contento, quia aliquid non habet rationem potus, nisi in vase continente. In consecratione vero corporis Christi non ponitur continens pro contento quia corpus habens partes solidas habet rationem cibi, licet non in vase. Unde idem est dicere, *hic est calix sanguinis mei,* et dicere, *hic est sanguis meus,* et habet hæc propositio verificari in ultimo instanti prolationis propositionis, quia pro illo intelligitur unio extremorum in re, et pro illa fit vera demonstratio sanguinis in illa specie.

Ad argum. primum principale.

Ad primum, dico quod hæc propositio, *hoc est corpus meum*, est tantum vera pro ultimo instanti prolationis ejus, et pro primo instanti fit demonstratio singularis entis, quod est notissimum tam sensui quam intellectui, et non sunt idem in conceptu demonstrare singulare ens, et demonstrare corpus post illud, licet in re sunt idem, sicut in fine hujus prolationis, *hoc est ignis*, *aer fiet ignis,* et Deus instituisset quod ad prolationem hujus propositionis, *hoc est ignis,* ignis generaretur ex aere, hæc esset vera, et conversiva, *hoc est ignis,* non tamen hæc, *ignis est ignis,* quia non sunt idem in conceptu, quod Deus facit hoc esse ignem, ut aerem, aut aquam, in instanti prolationis et quod Deus faciat ignem esse ignem, sicut nec e converso est idem dicere : *Deus facit ignem esse ens,* et *hoc ens*, ut ignem, *esse ignem.* A simili in proposito non est idem dicere : *Deus facit hoc esse corpus Christi*, et *Deus facit hoc corpus esse hoc corpus.* Et cum dicit quod illa propositio non est vera, quæ non est conversiva, nisi facta conversione, concedo, sed in proposito hæc non est conversiva, *corpus Christi est corpus Christi*, vel *corpus meum est corpus meum,* quia quoad conceptum non est idem cum propositione ista, *hoc est corpus meum.*

Ad secundum patet prius * qualiter ly *enim* interponitur, et auctoritate cujus hoc sit regulariter. Ad secundum. Supra hic num. 3.

Ad tertium, dico quod concludit pro me, scilicet quod oportet præmittere aliqua verba, ut intelligatur hæc oratio, *hoc est corpus meum,* de veritate sermonis esse dicta de corpore Christi. Unde quando præmittimus aliqua verba dirigendo sermonem ad alium, significamus verba alterius non esse dicta a nobis, sed tantum recitata, et ab alio principaliter dicta ; sicut cum Paulus dixit *hæc est doctrina mea,* vel Ad tertium.

aliquid simile, nisi enim illa verba præmitterentur in Canone, non videretur quod virtute illorum verborum sacramentalium fieret conversio, ut dictum est.

Ad alia duo argumenta patet responsio per dicta in corpore quæstionis.

QUÆSTIO III.

Utrum Eucharistia necessario debeat sumi a jejunis?

Alens. 4. *p. q.* 52. *m.* 1. Bonav. *hic a.* 2 *q.* 3. D. Thom. 3. *q* 80. *a.* 8. *Scot. ibi d.* 8. *q.* 3. 4. et 5. Palud. *hic q.* 2. *Scot. in Oxon. q* 3.

Quod non, *Matth.* 26. patet quod
1. Argum. primum. Christus post cœnam dedit discipulis corpus suum, quando erant pransi.

Secundum. Item, ad Corinth. 11. *qui autem esurit, domi manducet*, ubi videtur Apostolus innuere quod esuriens non debet satiari in Ecclesia per acceptionem corporis Christi.

Ratio opposita. Aug. epist. 118 ad Januarium. Contra, de consecr. dist. 2. cap. liquido: *Placuit Spiritui sancto quod in honorem tanti Sacramenti prius in os Christiani Dominicum corpus intret, quam cæteri cibi, ideo per universum orbem mos iste servatur.*

SCHOLIUM.

Præmissa triplici Eucharistiæ sumptione, resolvit eam sacramentaliter, a jejuno regulariter percipiendam esse, et hoc quia Christus ita declaravit per se, vel per suos Apostolos. Ponit tamen casus, in quibus non jejuno liceat hoc Sacramentum sumere, et ostendit integritatem consecrationis in utraque specie esse ex præcepto divino, non vero integritatem sumptionis.

Respondeo ad istam quæstionem quod Eucharistia potest percipi tripliciter, uno modo ut Sacramentum tantum, et alio modo ut Sacramentum et sacramentaliter; tertio modo ut Sacramentum sacramentaliter et spiritualiter. Primum potest esse sine secundo, licet non e converso, et primum et secundum sine tertio, licet non e converso. Percipitur enim Eucharistia tantum ut Sacramentum, quando illæ species, sub quibus continetur corpus Christi post consecrationem, sumuntur sine fide, ut sive brutum, sive homo hoc percipiat. Nec ex hoc sequitur quod sumatur a bruto sacramentaliter, quia hoc adverbium dicit comparationem ad modum accipiendi assumentis et non assumpti. Licet enim brutum accipiat species, sub quibus continetur corpus Christi, et ita illud quod est Sacramentum, non tamen ut est signum illius, quod ibi continetur, et ita sacramentaliter. Accipitur enim Sacramentum, et non sacramentaliter, quando aliquis accipit cum mala fide, scilicet contraria illius, quod sub illis continetur corpus Christi, ut si aliquis paganus, vel infidelis, acciperet; et ideo dicit Magister in littera quod istud Sacramentum tam boni quam mali accipiunt.

Secundo, sumitur Eucharistia, scilicet ut Sacramentum sacramentaliter, quando sumitur cum debita intentione et fide in generali, sive intendens sumere in generali, quod etiam ibi credit contineri, sive intendens in speciali accipere corpus Christi, sed non cum reverentia debita, aut si in peccato mortali

existens, non contritus illud sumat.

Eucharistiæ sacramentalis spiritualis sumptio quid.

Tertio accipitur sacramentaliter spiritualiter, quando scilicet percipiens digne se præparat, per debitam reverentiam ad istud Sacramentum percipiendum, quia tunc perceptio illa significat spiritualem manducationem nutrimenti spiritualis, per quam percipiens spiritualiter nutritur, et convertitur in corpus Christi, ut fiat membrum ejus, dicente Augustino, *tu mutaberis in me, sed ego non mutabor in te;* et hæc est differentia inter manducationem carnalem et spiritualem, quia in manducatione carnali nutrimentum convertitur, et transit in substantiam nutriendi; e converso in manducatione spirituali quod nutritur transit in cibum nutrientem, quia sumens corpus Christi digne et spiritualiter, incorporatur corpori Christi, ut cibo suo spirituali tanquam membrum ejus.

Aug. tract. 26. in Joan.

Differentia inter manducationem spiritualem et corporalem.

3. Decisio quæstionis.

Dico igitur applicando, quod tam a jejuno, quam a non jejuno potest corpus Christi primo et secundo modo percipi, non tamen debet a malis percipi, quia non percipitur ab eis sine damnatione eorum, nam potest non jejunus ita tendere accipere corpus Christi, et hoc credere sub speciebus contineri, sicut jejunus, et per consequens ita potest sacramentaliter recipere sicut non jejunus. Sed tertio modo, dico quod tantum accipitur a jejuno; sed jejunium est duplex, scilicet Ecclesiæ et naturæ. Jejunium Ecclesiæ non solvit qualiscumque sit modica sumptio cibi; patet de medicina, et speciebus sumptis cum tali jejunio. Jejunium naturæ totaliter per quamcumque modicam cibationem, vel nutrimenti perceptionem solvitur.

Jejunium alterum naturæ, Ecclesiæ alterum.

Dico igitur quod regulariter percipiens corpus Christi tertio modo, debet esse jejunus jejunio naturæ, et non tantum jejunio Ecclesiæ, licet tamen et quandoque in casibus specialibus sit licitum, imo necessarium, oppositum. Quod autem regulariter non sit sumendum nisi a jejunis, habetur *de consec. dist.* 2. *liquido*, ut argutum est in oppositum, ubi vult Spiritus sanctus, ut ait Augustinus, quod sic percipi debeat. Unde licet Christus tradiderit corpus suum post cœnam, et postquam fuerunt pransi, et non jejuni, verisimile tamen est quod postea per se, vel per Apostolos institutum denuntiaverit propter reverentiam ejus, jejuno stomacho debere percipi, et deinceps spiritualiter manducari, et hoc convenienter, ut homo prius intenderet quærere cibum animæ spiritualem, quam aliquem cibum corporis corporalem, vel aliquid aliud temporale, ut sobrie et devote acciperetur hoc Sacramentum excellentissimum.

Augustin.

Hinc non habetur esse juris divini immediate, sed mediate tantum.

5. Casus in quibus non jejunus potest recipere Eucharistiam.

In casibus tamen potest hoc Sacramentum recipi a pransis, vel non jejunis, ut patet de infirmis in periculo mortis, quibus datur corpus Christi, ut bonum viaticum in salutem animæ.

Sed est alius casus : Consuetudo est in aliqua regione quod consecratio fit in vino albo. Ponatur igitur quod minister infundat aquam in calice, credens ipsam esse vinum album, et dicantur omnia

verba consecrationis circa ipsam, sicut circa vinum, et tandem recipiatur a sacerdote post perceptionem corporis, et tunc primo post perceptionem advertatur esse aqua, quæro an talis teneatur iterum consecrare vinum purum, et illud statim sumere, et si sic, cum biberit aquam, et non sit jejunus jejunio naturæ, possit Eucharistiam accipere in aliis casibus quam prædictis. Et si non, igitur sumit partem Sacramenti, et non totum Sacramentum integrum, quod prohibetur fieri a Canone.

Respondeo, duo sunt capitula in decretis de ista materia, unum *de consecr. dist. 2. cap. Relatum*, et alterum, cap. III. sequente *Compertum*. In quorum primo præcipitur quod quotiescumque aliquis confecerit in pane et vino, toties percipiat totum. Hoc dicit contra sacerdotes, qui frequenter in die conficientes corpus et sanguinem, nihil sumunt de vino, usque in fine omnium Missarum, et tunc totum sumebant, et subdit pœnam talium, *nisi enim quotiescumque confecerint, integrum percipiant, ab integro arceantur, et etiam a communione per annum se noverint exclusos*. In secundo capite præcipit quod *quotiescumque conficit sacerdos, quod etiam sanguinem conficiat, quia ejusdem Sacramenti non potest fieri divisio sine grandi sacrilegio.*

6. Si plura præcepta simul occurrunt, superius ligat.

Dico igitur quod tenetur consecrare vinum, et percipere illud, ut Sacramentum sit integrum et indivisum, quia quando aliquis obligatur ad præcepta superioris et inferioris, si in aliquo casu appareant contraria, sicut in proposito, non absolvitur a præcepto superioris per præceptum inferioris; sed e converso, semper tenetur præcepto superioris obedire, prætermisso præcepto inferioris, nec in eo casu in quo repugnant, et non possunt simul ambo servari, et absolvitur a præcepto inferioris, quia inferior non instituisset tale præceptum in aliquo casu, in quo credidisset repugnare præcepto superioris. Nunc autem de integritate istius Sacramenti est utrumque tam species panis quam vini, simul continentes corpus Christi verum et ejus sanguinem, quia sic Christus instituit illud confici a sacerdotibus, et etiam confecit sic, et ab eisdem sic sumi; patet in illis duobus capitibus canonis; igitur conficiens corpus Christi vice Christi, et percipiens, licet prius susceperit aquam, et non sit jejunus, tenetur ex præcepto Christi vinum consecrare, ut Sacramentum sit integrum, et non divisum, secundum secundum caput et per primum caput: Quotiescumque minister conficit corpus Christi, toties tenetur illud recipere; igitur talis quicumque, licet non sit jejunus, qui conficit corpus, et non sanguinem, tenetur sanguinem conficere et recipere, ut Sacramentum integrum et complete recipiat. Nec aliquis sic non jejunus peccat novo peccato percipiens sanguinem propter transgressionem præcepti Ecclesiæ. Imo peccaret peccato mortali, si omitteret recipere sanguinem Christi, quia majus est præceptum Christi quam Ecclesiæ, ubi repugnat sibi Ecclesia, et majorem pœnam infligit conficienti tantum in una specie, quam recipienti

corpus Christi stomacho non jejuno. Patet in cap. præcedentibus *de consecr.* 2. *et cap. liquido*, in signum quod si prævidisset istum casum, nullo modo propter solutionem jejunii Sacramentum recipi integre prohibuisset. Nec est aliquis hîc perplexus, quia ex lege Dei nullus est perplexus, sed obediens præcepto Dei. Prætermisso itaque inferioris præcepto doleat de negligentia, et secure in vino conficiat, et sic non jejunus sanguinem sumat, et meretur implendo præceptum Dei.

Communicare jejune est præceptum Ecclesiæ.

Replica.

Dices, scandalum erit, si postquam sumpserit aquam, percipiatur iterum consecrare vinum et sanguinem recipere.

7. Solvitur.

Respondeo, *utilius scandalum nasci permittitur, quam veritas derelinquatur*, et ideo si populus ex hoc scandalizatur, non est curandum, quia non est ex se, et ex natura sua opus scandalosum implere præceptum Dei, sed male interpretantibus est scandalum, quod non potest convenienter vitari, et ideo non ponderandum, sicut dicitur apud *Matth. cap.* 15. de illis scandalizatis, *sinite illos, cæci sunt*; si enim populus sciret causam quare iterum conficeret in vino, quam possunt supponere rationabiliter, non scandalizarentur, sed multum ædificarentur. Potest enim sine omni scandalo conficere sanguinem, et ipsum recipere, postquam aquam sumpserit, supplendo quod incaute fuit omissum in Sacramento. Potest enim caute ire ad cornu altaris, et ibi recipere magnam quantitatem de vino, si aliqua pars aquæ remaneat in calice, deinde redire ad medium altaris, et dicere ibi supra vinum ab illo loco: *Simili modo*, usque illud *hoc quotiescumque feceritis*, et sine aliquo scandalo illud recipere.

Modus consecrandi calicis sine ullo scandalo in casu posito.

8. Ad primum principale. Christus reliquit Ecclesiæ modum quo Eucharistia sumeretur.

Ad primum argumentum in oppositum, dico quod Christus reliquit Apostolis hoc statuere, ut nullus spiritualiter hoc Sacramentum regulariter acciperet, nisi jejunus jejunio naturæ, vel ipsemet statuit hoc, et per Apostolos Ecclesiæ nuntiavit.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod intentio Apostoli est in oppositum, ut scilicet primo sumat Sacramentum illud, et deinde post domi manducet, quia primo tempore, quando consecrabant sacerdotes in magnis panibus, et magna quantitate vini, de illis aliqui esuriebant, et ebrii erant, et erat contentio inter eos, quam volens destruere Apostolus hortatur ut Sacramentum spiritualiter recipiant, et domi manducent plenum cibum.

9. Objectio.

Sed hîc est unum dubium de corpore Christi in Parasceve, quando sacerdos recipit vinum purum tantum, et non sanguinem post receptionem corporis Christi, et per consequens non videtur quod semper sit necessarium Sacramentum istud recipi in utraque specie, sicut dicit ista decretalis.

Solvitur. Integritas Eucharistiæ non requiritur in sumptione, sicut in consecratione.

Respondeo, dixi prius quod omnis conficiens corpus Christi debet conficere in utraque specie, et hoc dicit illa decretalis, non tamen semper quod recipiens recipiat in utraque specie, quia infirmus potest tantum illud recipere in una specie, ut in specie panis, ut patet; sed sacerdos in die Parasceves non

conficit aliquid, sed utitur corpore Christi, quod confectum erat in die præcedenti; et ideo licet sacerdos in illa die habeat actum aliquem sacerdotis, offerendo scilicet orationes, dicendo pro se et pro populo, non tamen principalem actum, qui est conficere corpus Christi.

DISTINCTIO IX.

De dispositione communicantis.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum existens in peccato mortali peccet novo peccato communicando, et recipiendo corpus Christi?

Alens. *4. p. q.* 46. *m.* 5. D. Bonav. *hîc art.* 2. *q.* 2. D. Thom. *q.* 2. *et* 3. *p. q.* 80. *a.* 4. *et* 5. Suar. *ibi d.* 65. *sect.* 1. *et* 2. Scot. *in Oxon. hic quæst. unic.*

1. Argument. primum. Quod non, quia aliquando tenetur existens in peccato mortali communicare, et nullus faciendo quod tenetur, peccat. Assumptum patet, quia quilibet tenetur communicare saltem semel in anno ex præcepto.

Secundum. Item, *de consecr. dist.* 2. *relatum*, dicitur quod sacerdos, qui consecratur, tenetur communicare, etsi sit in peccato mortali, et tunc non tenetur confiteri, quia tantum semel in anno sufficit,

Tertium. Item, nullus tenetur confiteri nisi semel in anno ex præcepto, ut patet *extra*, *omnis utriusque sexus*, etc. igitur potest quilibet facere quod tenetur ex officio, etsi tantum semel in anno confiteatur. Non enim videtur quare dictum præceptum non sibi sufficiat ad salutem, in semel confitendo, sicut et alteri Christiano, cum non videatur speciali lege adstrictus.

Ratio opposita. Oppositum 1. ad Corinth. 11. *Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit*, etc. talis est hujusmodi, qui non spiritualiter est membrum Christi, et percipit Eucharistiam; quæ perceptio significat ipsum spiritualiter incorporari Christo.

Præterea, Augustinus *super Joan. Homil.* 26. loquens de malo sacerdote: *Tantæ, inquit, rei Sacramentum ad judicium percipit.* Augustin.

SCHOLIUM.

Existens in peccato mortali, et non pœnitens, aut pœnitens quidem, sed non confessus, cum habeat præsentiam confessarii, si communicet, peccat mortaliter, nisi necessitas secus facere cogat. Trid. sess. 13. cap. 7. et can. 11. Cyprian. lib. 3. ep. 15. unde reprehenditur Cajet. oppositum tenens 3. p. q. 8. a. 4. Peccans autem venialiter, et absque confessione communicans, nullo modo peccat, sed melius est hujusmodi peccata prius confiteri.

Respondeo, quod tripliciter aliquis potest intelligi esse in peccato mortali, vel quia tunc actualiter peccat, ut habens propositum peccandi, et voluntatem actualiter malam, et peccantem, cum peccatum sit principaliter in voluntate; vel quia placet sibi de peccato commisso præterito; vel exterius actualiter operatur malum et peccatum, et istis tribus modis actualiter peccat. Alio modo potest 2. Decisio quæstionis.

dici aliquis in peccato, quia post peccatum commissum non pœnituit de eo, et isto modo dicitur esse in peccato, quia non est sibi remissum quousque pœniteat. Tertio modo aliquis contritus de peccato prius commisso, et tamen non confesso, dicitur esse in peccato, et iste, licet non sit peccator quantum ad maculam, quia pœnituit, est tamen quantum ad reatum, quia adhuc obligatur ad confessionem per Ecclesiam, si opportunitas sacerdotis occurrat.

...quem ...esse ...eccato ...tingit ...liciter.

...omodo ...mmuni-...ans ...peccato ...tali ex ...rantia, ...usatur.

Primo modo existens in peccato mortali, si communicet, addit peccatum peccato; et sic intelligit Apostolus I. *ad Corinth.* II. quod percipientes hoc Sacramentum debent esse diligentes, saltem quod non sciant se esse in peccato mortali cum recipiunt.

Secundo modo existens in peccato, aut non pœnituit, cum sciat se esse in tali peccato, et tunc est in primo gradu; aut non recolit se esse in peccato, quod dupliciter potest contingere, aut propter negligentiam suam, quia non discutit, nec examinat conscientiam suam, et tunc peccat recipiens, quia tenetur ad discussionem; si autem discutit, sicut potest humano modo cognoscere, et non invenit in se peccatum, nec peccat mortaliter communicando, neque venialiter; tum quia nullus tenetur ad impossibile; sed impossibile est se habere certitudinem quod non est in peccato mortali.

Tum, quia si teneretur discutere quousque esset certus, quilibet communicans exponeret se periculo peccati mortalis, quia quilibet debet timere se esse in tali, et sperare quod non.

Tertio modo, ut qui pœnituit interius, sed non satisfecit Ecclesiæ, distinguo, aut habet opportunitatem confitendi, aut non habet; si habet ut quod habet confessorem idoneum, hoc est qui habet potestatem, et non habet firmam credulitatem quod ipse revelaret confessionem, tunc tenetur prius confiteri, quam communicare; si autem non habet opportunitatem confitendi, aut illi incumbit ex officio communicare, aut non; si non incumbit, igitur tenetur expectare, vel peccat mortaliter; si incumbit sibi necessitas, ut propter vitationem scandali in se, vel in proximo, ut sacerdos Parochialis tenetur in solemni festo celebrare; vel si aliquis indutus alba, et tunc occurrat sibi aliquod mortale, quod commisit, nec possit pro tunc habere confessorem idoneum, nec potest vestimenta ponere sine scandalo, debet celebrare, modo pœniteat, ad vitandum scandalum.

Si autem aliquis existat in peccato veniali, nullo modo peccat, nec venialiter, nec mortaliter communicando, quia veniale nullo modo repugnat effectui hujus Sacramenti, nec conversioni ad Deum. Melius tamen est de illis confiteri, qui potest antequam communicet, licet non sit necessarium.

Ad primum, dico quod nullus peccat faciendo modo debito illud ad quod tenetur, bene tamen propter medium indebitum faciendi. Unde bene potest contingere quod ille, qui est in peccato mortali, tenetur communicare, sed per nul-

lam obligationem tenetur communicare in peccato mortali.

Ad secundum. Ad aliud patet in positione, quia si tunc habeat memoriam primo postquam confecit, nullo modo potest dimittere, sicut neque in casibus minoribus propter scandalum.

Ad tertium. Ad aliud, dico quod regulariter non tenetur aliquis ad confessionem, nisi semel in anno; tamen in casu tenetur, quod exponens se periculo mortis, nisi prius confiteatur, peccat mortaliter; tamen bene tunc posset pœnitere de peccatis suis in periculo mortis, et non damnaretur. Sed cum hoc oportet eum pœnitere de confessione omissa, quia forte hoc est peccatum mortale. Sic etiam speciali lege tenetur sacerdos antequam exerceat istum actum ad pœnitentiam exteriorem. Et si inquiras, qua lege, dico quod illa lege Apostoli, quæ habetur 2. Corinth. 11. *probet seipsum homo,* etc.

DISTINCTIO X.

De existentia Corporis Christi sub speciebus et de respectibus ad easdem consequentibus.

QUÆSTIO I.

Utrum sit possibile substantiam corporis Christi sub speciebus panis realiter contineri?

Alens. 4. *p. q.* 40. *m.* 3. *a.* 1. D. Bonav. *hic a.* 1. *q.* 1. Rich. *a.* 1. *q.* 1. Gabr. *q.* 1. D. Thom. *q.* 1. *art.* 1. *et* 3. *p. q.* 75. *art.* 1. Suar. [illegible] *d.* 46. Scot. *in Oxon. hic et quodl.* 10.

1. Argument. primum negativum. Quod non. Sub speciebus panis non consecrati non realiter continetur; igitur nec sub illis continetur post consecrationem. Probatio consequentiæ, non potest corpus Christi aliter contineri sub istis speciebus nunc quam prius, nisi aliter se habeat nunc quam prius, quia sicut impossibile est aliquid esse, quod prius non fuit, nisi mutetur secundum formam, ita impossibile est quod aliquid adsit in aliquo, ubi prius non fuit, nisi ipsum mutetur secundum *ubi*. Sed si corpus Christi nunc sit sub speciebus panis, et prius non fuit, et non fit mutatio in illis speciebus, igitur mutatur secundum *ubi* localiter; sed non potest mutari localiter nisi dimittendo unum locum, et acquirendo alium, quod non convenit corpori Christi, quia secundum Augustinum *super Joan. Homil.* 24. et de *consecr. d.* 1. ubi supra, *donec finiatur sæculum, Dominus est sursum in cœlo*, igitur non potest corpus Christi sub speciebus contineri magis realiter post consecrationem quam ante.

Augustin.

Item secundo sic: Corpus Christi sub illis speciebus non potest realiter contineri, ut non quantum existens, quia cum in cœlo sit quantum, et sub illis speciebus est non quantum, simul esset quantum, et non quantum. Nec etiam potest ibi contineri ut existens quantum, quia quantitas non potest separari a suo modo quantitativo, sicut nec subjectum a sua propria passione, ut homo a risibilitate, et triangulus ab *habere tres*; sed modus quantitativus si esset aliud a quantitate, non esset passio ejus; igitur non potest corpus Christi quantum existens, esse sub speciebus panis sine modo quantitativo. Secundum.

Si dicas quod corpus Christi quantum est ibi, et modo quantitativo.

Contra, si hoc esset verum, sequeretur quod dimensio corporis Christi simul esset cum alia dimensione, ut panis, quod non est verum; ergo nullo modo potest corpus Christi ibi contineri.

Tertio, si corpus Christi esset sub illis speciebus realiter, aut esset habens partem extra partem, Tertium.

aut non; si non, igitur esset ibi non quantum, quia definitio quanti continui saltem permanentis, est habere partem extra partem. Nec posset ibi esse primo modo, quia tunc esset corpus Christi minus se ipso, quia minus corpus non potest esse simul cum majori, nec e converso. Sed si corpus Christi sub speciebus panis haberet partem extra partem, esset majus quantitate hostiæ, et simul cum hoc, cum esset cum dimensionibus hostiæ, et esset majus se, et simul esset majus corpus cum minori.

Ratio ad oppositum. Contra, Matth. 26. *Hoc est corpus meum*, ubi pronomen non demonstrat nisi species panis pro ultimo instanti prolationis verborum sub *esse* corporis Christi tanquam cuidam signo, ad quod voluit Deus pro illo instanti facere ibi corpus suum, *hoc*, inquit, *facite in meam commemorationem.*

SCHOLIUM I.

Corpus Christi vere est in Eucharistia, quia sic Scriptura habet expresse, et constat non fuisse Christum locutum metaphorice. Vide Trid. Sess. 13. c. 1. 3. et 4. et Bellarm. lib. 3. de Eucharistia. Movet sex quæstiones. Ad quintum, sententia D. Thomæ est,hic poni corpus Christi sine ulla sui mutatione, per mutationem panis in ipsum. Hanc refutat variis rationibus. Vide Doctorem in Oxon. hîc a n. 4. Refutat aliam sententiam, quæ ad sextam quæstionem respondet, quantitatem Christi hîc non habere modum quantitatis, sed substantiæ, quia proprietas naturæ non variatur ex agente, neque ex prioritate termini; ergo nihil refert, quod quantitas hîc sit secundarius terminus, ut careat suo modo. Secundo, si converteretur quantitas in quantitatem, sic esset sub modo quanti, in quod convertitur. Vide Doctorem citatum a num. 12.

2. Probat auctoritate Scripturæ continentiam corporis Christi sub speciebus. Respondeo ad quæstionem, ubi primo ostendo quod ita est, et quod possibile sit sub illis speciebus corpus Christi veraciter contineri. Secundo ostendo quomodo hoc sit possibile, et quomodo hoc est. Quantum ad primum, tenendum est quod de facto est ibi verum corpus Christi sub illis speciebus, sicut patet *de consecr. dist.* 2. *panis est in altari,* et infra cap. *Hoc est,* etc. *ego Berengarius*, nam secundum Augustinum 83. qq. q. 60. *circumstantia Scripturæ dat intelligere Scripturam.* Nunc autem Christus dicens se ipsum esse vitem, et discipulos suos palmites, quo modo dixit illos palmites, eodem modo dixit seipsum esse vitem; non dixit discipulos suos palmites per naturam, sed per quamdam figurativam proprietatem, quia ipsi non erant veri palmites, sed tantum per quamdam similitudinem. Patet ex circumstantia Scripturæ; igitur ut sic fuit ipse vitis. Sed quando dixit, Lucæ 22. *hoc est corpus meum*, non dixit discipulis suis, et vos membra mea, sed quantum ad eos, addidit, *quod pro vobis et pro multis tradetur in remissionem peccatorum,* quod tantum conveniebat vero corpori suo; a principio enim Christianæ religionis fuit de substantia fidei corpus Christi realiter sub speciebus panis contineri, sicut quædam alia veritas de Sacramentis.

3. Multa supponenda ad hanc possibilitatem probandam. Ad probandum possibilitatem hujus, scilicet, quod corpus Christi realiter contineatur sub illis speciebus, oportet multa probare, quæ videntur includere contradictionem. Primo, quod unum quantum simul possit esse cum alio

quanto. Secundo, quod majus quantum possit esse cum minori quanto. Tertio quod majus quantum possit esse simul cum qualibet parte minoris quanti. Quarto, quod subjectum possit esse sine quantitate. Quinto, quod corpus possit alicubi esse, ubi prius non fuit, sine sui mutatione de loco ad locum. Sexto, quod quantum possit esse sine modo quantitativo, quorum possibilitatem ad omnia esset nimis prolixum nunc probare, et ideo possibilitatem duorum ultimorum tantummodo probo, ex quibus possibilitas aliorum inferius apparebit.

4. Per quam mutationem corpus Christi est in altari. Opinio 1. D. Thom.

Quantum ad primum istorum duorum, dicitur quod corpus Christi incipit esse sub speciebus panis, ubi prius non fuit sine sui mutatione, sed per mutationem alterius, quod convertitur in ipsum, et ita non oportet quod illud mutetur secundum locum, quod nunc est alicubi, ubi prius non fuit, quia aliquid potest esse conversum in ipsum, et mutari.

Opinio secunda Henric. Ægid. et aliorum. An quantitas sit hic sine modo quantitativo.

Quantum ad secundum articulum, dicit quidam quod quantitas corporis Christi est sub speciebus panis sine modo quantitativo, quia substantia panis solum convertitur in substantiam corporis Christi, ut in per se terminum ejus, non autem in quantitatem corporis ejus per se, sed tantum concomitatur, sicut cibus naturalis secundum substantiam ejus convertitur in substantiam rei alendæ per se, et quantitas in quantitatem, 3. *de partib. Animal. c.* 5. Quantitas et

Aristot.

alia accidentia non sunt hic ex vi Sacramenti, sed tantum ex concomitantia naturali eorum ad substantiam, et per consequens cum substantia corporis immediate sit sub illis speciebus, et dimensiones ejus tantum concomitentur, et per accidens, non est ibi corpus mediante quantitate, nec per consequens mediante suo modo quantitativo.

Contra primum potest sic argui: Transubstantiatio, cum sit mutatio substantialis, habet pro per se terminis suis substantias: per nullam autem mutationem acquiritur, nisi per se terminus ejus; ergo per istam mutationem, quæ est transubstantiatio, non habetur pro per se termino ejus, nisi substantia; sed præsentia corporis Christi modo existentis sub specie panis, et prius non, non est substantia, quia nec substantia panis, quia illa non manet in fine transubstantiationis; nec substantia corpus Christi, quia tunc aliquid substantiæ corporis Christi esset novum, sicut præsentia ejus cum istis speciebus est nova. Ex vi igitur transubstantiationis substantiæ panis, non habetur præsentia corporis Christi sub illis speciebus; igitur vel sine omni mutatione præcedente, est modo sub illis corpus Christi, sub quibus prius non fuit, quod videtur mirabile; vel ista præsentia habetur alia mutatione, quam per transubstantiationem. Confirmatur ratio, quia quælibet mutatio completa est, habito ejus per se termino; sed per se terminus transubstantiationis est substantia corporis Christi, præsentia autem corporis Christi cum illis speciebus, [illegible]

est substantia corporis Christi; igitur illa præsentia corporis Christi sub illis speciebus non habetur ex vi transubstantiationis.

6. Secundo. Item, secundo sic : Quod convertitur in aliquid præexistens, magis acquirit conditiones ejus, quam e converso. Patet de nutrimento converso in carnem, quod accipiendo esse illius, accipit qualitatem et quantitatem, et *ubi* ejus; igitur panis conversus in corpus Christi, ex vi conversionis magis acquirit *ubi* illius, quam e converso; igitur ex sola conversione corporis Christi magis acquirit panis *ubi* corporis Christi in cœlo, quam corpus Christi præsentia ejus in altari sub illis speciebus.

Tertio. Posset panis converti in corpus. Item, concessa conversione panis in corpus, posset Deus convertere substantiam panis in corpus Christi habens esse in cœlo; igitur ex vi conversionis non habetur quod sub illis speciebus sit corpus Christi facta conversione.

Quarto ex vi conversionis corpus Christi quantum non esset circumscriptive sub speciebus. Item, si panis quantus converteretur in corpus Christi quantum et substantia in substantiam, non haberet corpus Christi esse circumscriptive sub speciebus, ubi fuit panis, ex vi conversionis panis in substantiam corporis Christi; igitur similiter ex vi conversionis panis in substantiam corporis Christi, non habet corpus esse definitive, ubi præfuit substantia panis. Consequentia patet, quia non est differentia inter istas conversiones, nisi quia terminus unus conversionis esset tantum substantia alterius, tam substantia quam quantitas, per quorum primum ut substantiam, non habet esse alicubi, nisi definitive, per secundum circumscriptive. Antecedens patet, quia corpus non potest esse in tam parvo loco circumscriptive, in quo præfuit panis quantus; ergo ex vi conversionis non est circumscriptive, ubi erat panis quantus, nec per consequens substantia corporis est definitive ex vi conversionis, ubi prius fuit substantia panis.

Quinto Arist. Substantia panis posset esse simul cum præsentia corporis Christi. Item, quinto sic: Deus potest absolute facere corpus suum esse præsens cum pane manente substantia panis, quia ad novitatem posterioris non sequitur novitas prioris, secundum Philosophum, 8. *Physic. t.* 74. *et* 75. ubi vult quod aliquid potest moveri localiter sine mutatione ad substantiam, quæ dicitur generatio, vel corruptio, vel sine alteratione, vel augmentatione et diminutione, quia loci mutatio est quodammodo posterior aliis mutationibus. Sed præsentia corporis Christi cum substantia panis, est posterior ea, quia advenit de novo, et potest recedere ab ea, ipsa manente eadem, quæ prius non conversa; igitur non requirit aliquam novitatem circa substantiam panis propter novitatem præsentiæ, sed tunc potest convertere substantiam panis in corpus Christi, sicut si sic præsentialiter non fuisset; igitur si per conversionem substantia panis est hîc sub speciebus, sequitur quod est hîc postquam fuit hîc.

Si dicas quod per conversionem non sit hîc, quia prius fuit hîc, concedis propositum meum, quod ex vi conversionis non est hîc substantia corporis; igitur substan-

tia corporis Christi secundum suum *esse* hic, non est terminus hujus conversionis, sed sola substantia corporis Christi, cui accidit esse hic.

8. Henric. et aliorum opinio circa secundum impugnatur.

Circa secundum articulum contra secundam opinionem sic arguo : Unumquodque sive sit primus terminus transubstantiationis, sive secundus, semper habet proprietates suas naturales, quæ sibi naturaliter conveniunt, et hoc sive fiat ab agente naturali, sive supernaturali, quia causalitas agentis non diversificat naturam producti, sicut patet per Augustinum 2. *de Trin. et in fine libri ad Deogratias*, igitur per hoc quod quantitas corporis Christi est terminus secundus unius conversionis, et non primus, non amittit proprium modum suum, qui est quantitative existere ; ergo, etc.

Augustin. Natura producti non diversificatur a causalitate producentis.

Confirmatur.

Confirmatur, quia in nulla transubstantiatione est quantitas primus terminus, sed consequitur primum terminum ut modus ejus quantitativus. Similiter igitur non sequitur quod post transubstantiationem sit quantitas sine suo modo quantitativo, quia non est primus terminus.

Secundo.

Item secundo sic : Si creat Deus aliquam substantiam de novo tantum, ut ignem sine omni quantitate, ista substantia potest ex se et in se causare quantitatem, si Deus illam non crearet, quia cum quantitas sit accidens consequens naturaliter principia substantiæ, continetur in ea virtualiter, et ita potest eam causare in se ex principiis suis. Patet, nam substantia aquæ existens calida, potest virtute propria expellere calorem et redire ad frigiditatem sine actione cujuscumque alterius circumstantis vel continentis, et hoc ideo est quia virtualiter continet frigiditatem, quæ est qualitas consequens naturam ejus, igitur etsi substantia sit primus terminus transubstantiationis, et non quantitas, ipsa tamen potest tam quantitatem, quam modum ejus proprium in se causare, quia utrumque virtualiter continet ; igitur non sequitur quantitatem esse sine suo modo quantitativo, quia non est primus terminus.

Substantia a se potest producere quantitatem.

Tertio.

Item, si per istam conversionem corpus Christi sit hic sub speciebus panis, habebit modum ipsius conversi ; igitur erit hic modo quantitativo, sicut substantiæ potest convenire modus quantitativus, quia præfuit panis modo quantitativo.

SCHOLIUM II.

Resolvit possibile esse corpus et sanguinem Christi esse sub speciebus panis et vini. Deinde docet in mutatione locali communiter concurrere quatuor mutationes, et octo terminos ; si tamen corpus motum aliud non expelleret, tantum essent duæ mutationes, et quatuor termini, et si ipsum locum suum non amitteret, tantum esset una mutatio. Resolvit non posse poni hic corpus Christi sine omni mutatione ; habet ergo præsentiam realem, quæ est respectus realis extrinsecus adveniens.

9. Resolutio Doctoris.

Quantum ad primum articulum, dico quod corpus Christi potest esse sub speciebus panis, ubi prius non fuit, sine mutatione loci, in quo prius fuit, ad locum specierum panis, et tamen oportet ne-

cessario aliquam mutationem ponere circa corpus Christi. Quantum etiam ad secundum articulum, dico quod possibile est ita esse, quod corpus Christi ibi sit, sine modo quantitativo.

In omni mutatione locali ex parte corporis moti dantur communiter duo motus, et quatuor termini.

Quantum ad primum est sciendum, quod in omni motu locali, ubi unum corpus expellit aliud locatum, est assignare duos motus, et quatuor terminos, quia quod movetur de loco in locum, habet duos motus concurrentes, et quatuor terminos. Unus motus est a termino positivo ad terminum privativum, et dicit privationem termini *a quo*, et potest iste motus vocari motus, vel mutatio deperditiva. Alius motus est a termino privativo *a quo* ad terminum positivum, et potest vocari hæc mutatio acquisitiva, ita quod quilibet motus habet duos terminos. Eodem modo esset distinguendum ex parte corporis cedentis isti per motum localem.

Totidem ex parte corporis expulsi.

Supponatur igitur quod Deus posset idem corpus in duobus locis facere, sicut duo corpora in eodem, (cujus possibilitas alias apparebit), non esset tunc nisi una simplex mutatio a termino *a quo* privativo, ad terminum *ad quem* positivum, absque eo quod corpus motum perdat primum *ubi*, et si Deus faceret unum corpus ut gloriosum cum alio corpore, fieret ei præsens, et non tantum circumscriptive, sed circumscriptive et definitive, quia dato quod Angelus esset sic simul cum aliquo corpore, per aliquam mutationem, esset tunc simul cum corpore definitive, et non circumscriptive, quia præsentia Angeli cum corpore est simplicior præsentia corporis cum corpore circumscriptive; abstrahendo igitur ab essendo simul præsentialiter cum alio in loco circumscriptive et definitive præsentiam alicujus cum alio absolute, quod est esse præsens simplicius istis modis, sicut est in proposito, ubi corpus Christi est præsens simul cum speciebus hostiæ, oportet necessario quod hoc sit per mutationem in aliquo, quia non est intelligibile ipsum modo esse sub hostia, et prius non, nisi facta mutatione in aliquo de novo, quia impossibile est transitum fieri a contradictorio in contradictorium, nisi per aliquam mutationem factam in aliquo in fine illius transitus; igitur si corpus Christi modo sit sub speciebus, et prius non, hoc est per mutationem factam in aliquo. Non in pane, vel circa panem fit mutatio ex vi conversionis, quia panis non manet, nec circa species, quia istæ non afficiunt corpus Christi post conversionem, nec aliter se habent post conversionem quam prius, quia ex hoc quod modo sunt sine subjecto, non aliter se habent, quam si semper fuissent sine subjecto; sed si semper fuissent sine subjecto, non continerent corpus Christi de novo per mutationem earum; igitur nec modo ex hoc quod sunt sine subjecto aliquo variantur; igitur oportet quod ista mutatio sit circa corpus, quod modo est sub speciebus, et prius non fuit.

In acquisitione novi ubi sine deperditione prioris datur una mutatio.

Transitus de contradictorio in contradictorium arguit necessario mutationem.

In transubstantiatione quid novi oriatur.

Sed dato quod ista mutatio sit in corpore Christi, quid est illud novum in eo, per quod modo est hîc

sub speciebus, ubi prius non fuit.

10. Respondeo, quod non est aliqua forma absoluta, sed tantum respectus extrinsecus adveniens, contingenter consequens extrema posita in *esse* ut quædam præsentia corporis Christi sub speciebus hic, ubi prius non fuit, nec ad istum respectum præcedit aliqua alia mutatio ad formam absolutam Posito enim ligno et igne, sine aliquo alio in ligno vel in igne, facta approximatione debita per mutationem, vel motum ad *ubi*, sequitur contingenter calefactio, et hoc agit, et illud patitur, et ideo contingenter, quia positis extremis, et non approximatis, non sequitur actio vel passio. Nec etiam motus, vel mutatio ad *ubi* necessario requiritur ad hoc quod ignis agat et lignum patiatur, quia posito obstaculo, vel impedimento aliquo inter ista summe approximata, non agent ad invicem, et amoto impedimento, statim agunt ad invicem sine aliquo respectu extrinsecus adveniente, vel mutatione præcedente actionem in agente, et passionem in ligno, vel in passo. Eodem modo in proposito, positis illis speciebus separatis a subjecto et corpore Christi, non necessario sequitur præsentia Christi ad illas species, quia illa præsentia corporis ad esse sub speciebus, non est respectus oriens necessario ex natura extremorum, sed respectus extrinsecus adveniens contingenter sequens extrema posita, quia facta conversione panis in corpus ex vi consecrationis, sequitur præsentia ejus sub speciebus, ubi prius non fuit.

An et quod sit relatio extrinsecus adveniens.

Terminus mutationis corporis Christi est respectus extrinsecus adveniens.

Sed cujus generis est iste respectus novus in corpore Christi? Dico quod sicut *ubi* Angeli aliquo modo reducitur ad Prædicamentum *ubi*, licet hoc non diceret Philosophus, quia non poneret *ubi* posse causari, nisi ex esse in loco circumscriptive, sic præsentia corporis Christi in speciebus habet reduci ad prædicamentum *ubi*, minus tamen proprie, quia præsentia ejus cum speciebus simplicior est præsentia Angeli cum speciebus

[illegible]

SCHOLIUM III.

Rejicit assumptum partes corporis Christi non esse extra se invicem in hostia, et resolvit quantitatem corporis Christi habere positionem, seu ordinem partium in toto, non tamen in ordine ad locum, quia hæc positio contingenter ei advenit. Idem tenet D. Thom. quæst. 76. art. 3. Alens 4. part. quæst. 10. mem. 7. art. 3. D. Bonavent. hic part. 1. quæst. 4. Vide Scotum in Oxon. hic a num. 14. et quodl. 10.

Quantum ad secundum articulum, dico quod duplex est positio; una, quæ est differentia quantitatis, dicens ordinem partium in totum, secundum quam una pars totius quantitatis est extra aliam. 11.

Alia est positio, quæ est Prædicamentum, quæ dicit ordinem partium in loco, vel in toto per comparationem ad partes continentis corporis. Quantum ad perfectionem, quæ est differentia quantitatis, dicunt aliqui quod corpus Christi est sub speciebus sine positione partium illo modo, quia sine modo quantitativo, quia sicut Deus potest facere unum corpus simul cum alio corpore ita

[illegible]

potest facere partem unius corporis cum parte alterius, et quamlibet partem unius corporis cum alia parte, ut manum cum digito, et quamlibet partem simul cum alia parte per subintrationem partium in se, vel in unam partem, et ita potest facere omnia in seipso usque ad minimam quantitatem possibilem in natura.

Rejicitur. Christus habet formam connaturalem suo corpori in Eucharistia.

Sed istud non est convenienter dictum in proposito, quia non est verisimile quod ita confundat corpus suum, et ita miserabiliter disponat illud, ut ubi sit caput, ibi sit pes, quia hoc tolleret formam et omnem dispositionem naturalem corporis Christi.

12. Opinio Doctoris.

Ideo dico aliter, quod corpus Christi sub speciebus habet positionem, quæ est differentia Quantitatis, per quam habet partem extra partem, et tantum distat caput a pede, tam cum est in Sacramento, quam cum est in cœlo, quia ita longus et latus est hîc, et tantum distant partes a se invicem, sicut in cœlo; et ideo non est hîc sine tali modo quantitativo et positione partium, quæ est differentia quantitatis. Sed Deus aufert positionem, quæ est Prædicamentum a corpore in altari, nam Prædicamentum positionis non dicit nisi *ubi* Prædicamentum cum ordine et mensuratione partium contenti ad partes corporis continentis. Unde præsupponit Prædicamentum *ubi*, et superaddit habitionem partium totius contenti ad partes corporis continentis correspondentes partibus locati habentibus positionem, et est respectus extrinsecus adveniens, quia contingenter advenit positis extremis, et sine modo quantitativo. Et ista positione posset Deus facere alicubi realiter aliquod corpus contineri, quia ex quo ego possum facere corpus meum sine hac positione in illo, et sine quacumque demonstrata, non est mirum si Deus potest facere corpus Christi sine quacumque tali positione universaliter; nam Deus potest facere superficiem sine hoc colore, et sine isto, et sine omni universaliter, quia color est extra per se rationem superficiei; igitur similiter cum quælibet talis positio sit respectus extrinsecus adveniens corpori, et contingenter, potest Deus facere corpus esse sine omni tali respectu, et per consequens potest facere quod aliquod corpus in partibus ejus non habeat ordinem ad partes loci, etsi natura hoc non possit, et ita corpus Christi sine illo modo quantitativo potest esse sub speciebus Sacramenti, et istam positionem partium corporis, quam habet in cœlo respectu continentis, non habet in Sacramento, et per consequens sine omni respectu illo extrinsecus adveniente, quem habet in cœlo, potest facere corpus suum hîc, nam *ubi* quod habet in cœlo, est prius positione.

Quantitati contingenter advenit commensuratio loci.

Quantum potest habere ordinem partium inter se sine coextensione ad locum.

13. Quid est conservare quantum sine modo quantitativo.

Dico igitur quod esse quantum sine modo quantitativo, est habere positionem partium in toto sine ordine partium totius ad partes corporis continentis, et quia hoc Deus potest facere, possibile est corpus Christi quantum sine modo quantitativo esse sub speciebus panis; corpus autem quantum habet

modum quantitativum ex hoc, quod habet partes ejus coextensas partibus corporis continentis, et per oppositum corpus quantum, quod non habet sic partes ejus extensas et commensuratas partibus corporis continentis, cujusmodi est corpus Christi in altari, non habet modum quantitativum.

Replica. Sed dices, posito fundamento et extremis, necessario etiam ponitur relatio, sicut positis duabus substantiis æqualibus vel aliis, necessario sequitur æqualitas et similitudo; igitur positis extremis, corpore scilicet Christi contento, et corpore continente, necessario, ut videtur, sequitur coexistentia partium contenti ad partes continentis, et ita positio et modus quantitativus.

Solutio. Differentia respectus intrinseci, et extrinseci. Respondeo, quod non est simile, quia æqualitas est passio relativa, et relatio intrinsecus adveniens, oriens ex extremis necessario, et ideo necessario sequitur ea ipsis extremis positis in *esse;* positio Prædicamentorum est respectus tantum extrinsecus, et contingenter adveniens, quia est tantum quædam extensio partium totius contenti ad partes continentis, sine qua corpus potest esse.

Exemplificatur. Exemplum istorum est, quia si aliquod corpus esset extra cœlum, in illo vacuo imaginario, vere esset æquale corpori intra cœlum, vel inæquale, non tamen esset ei coextensum, quia non esset aliud extremum coextensionis, ad quod necessario extensio sequeretur, sicut est æqualitas, et si esset aliud extremum, adhuc non necessario sequeretur coextensio, quia coextensio et commensuratio est relatio, vel respectus contingenter tantum et extrinsecus adveniens.

14 Ad argum. principalia. Ad primam rationem, dico quod oportet necessario ponere aliquam mutationem circa corpus, cum modo est sub speciebus, ubi prius non fuit; non mutationem ad formam absolutam, quia nulla substantia, nec qualitas, nec quantitas mutatur in eo, nec incipiendo, nec desinendo; nec mutatur proprie ad *ubi*, quia ex quo Angelus non proprie mutatur, sed movetur ad *ubi* multo minus corpus Christi mutatur ad *ubi*, proprie loquendo; multas enim conditiones loci habet *ubi* Angeli, quas non habet præsentia corporis sub illis speciebus; mutatur tamen aliquo modo ad *ubi*, quia sicut præsentia sua potest variare locum aliquo modo, ita et *ubi*.

Ad secundum. Ad secundum, dico quod corpus est ibi sine modo quantitativo, qui est positio Prædicamentorum, nam positio talis in partibus totius non est nisi accidens per accidens quanti, et non propria passio ejus, ut sumit ratio; et ideo potest Deus facere quantum corpus sine tali modo quantitativo, vel tali positione partium.

Ad tertium. Ad tertium, quod si partes comparentur ad invicem, pars corporis Christi est extra partem sub speciebus in Sacramento, et ita longus et latus est Christus sub hostia sicut in cœlo. Si autem partes corporis comparentur ad partes corporis continentis, ut ad partes hostiæ, sic non sunt coexistentes illis, nec per hanc comparationem habet corpus Christi partem extra partem, nec

nem in Eucharistia, et in cœlo. hoc est inconveniens, quia partes totius possunt habere ordinem in toto sine ordine earum ad tertium, et ad partes corporis continentis.

QUÆSTIO II.

Utrum possibile sit corpus Christi realiter simul esse in cœlo, et in altari sub Sacramento?

Henric. *quodl.* 9. *cap.* 32. D. Thomas 3. *part. quæst.* 75. *art.* 1. *ad* 3. *et hic quæst.* 1. *art.* 1. Palud. *quæst.* 1. Durandus *quæst.* 1. Capreol. *quæst.* 1. Hervæus *quodl.* 11. *quæst.* 13. negant unum posse esse in pluribus quantitative, sed affirmant cum Scoto, Alens. 4. *part. quæst.* 44. *membro* 7. Richard. *hic art.* 2. *quæst.* 2. Major. *quæst.* 1. Gabr. *quæst* 1. *art.* 2. Bellarm. 3. *de Euchar. cap.* 3. *et* 4. Suarez *disp.* 48. *sect.* 4.

1. Argum. negativum primum. Quod non secundum Augustinum, et ponitur, *de Consecr. dist.* 2. una hæresis : *Corpus Christi ex quo surrexit, in uno loco esse oportet.*

Secundum. Item, formalis ratio essendi in loco est quantitas; patet per Philosophum 4. *Phys. text.* 4. Sed nihil potest plurificari nisi plurificata ejus formali ratione; igitur si corpus Christi simul esset in duobus locis, ut in cœlo et in altari, sequeretur quod haberet duas quantitates corporales, et ita essent duo corpora.

Tertium. Tertio sic : Quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem; igitur a simili, quæcumque sunt simul cum alio, inter se sunt simul; ergo si corpus Christi sit simul in cœlo et in Eucharistia, cœlum et Eucharistia sunt simul, quod falsum est.

Quartum. Item, quod distat ab alio, est aliud ab illo; sed si aliquid simul esset in cœlo et in altari, distaret a se per spatium medium, in quo non esset; igitur esset aliud a se.

Item quinto sic : Si corpus Christi simul esset in cœlo et in Eucharistia, igitur simul posset moveri et quiescere; consequens est impossibile, igitur et antecedens. Quintum.

Probatio consequentiæ, in cœlo quiescit, et in hostia movetur, mota hostia, si sit ibi, *quia motis nobis moventur omnia, quæ in nobis sunt*, 2. Topicor. cap. 3.

Contrarium patet per multas auctoritates in littera, et *extra de Consecr. dist.* 5. dicitur quod verum corpus Christi est in altari sub speciebus Eucharistiæ, et constat quod vere etiam est in cœlo, quia secundum Augustinum, *donec finiatur sæculum, sursum est Dominus.* Ratio ad opposit. Aug. tract. 50. in Joan.

QUÆSTIO III.

Utrum corpus Christi, vel aliquod aliud corpus possit simul esse in diversis locis localiter?

Doctores citati quæstione præcedenti.

Arguitur quod non. Primo, ex parte relationum oppositarum: Idem non potest referri ad se oppositis relationibus, quia illæ includunt contradictionem; sed si idem posset esse in duobus locis simul, posset secundum illa idem dici inferius et superius seipso, et respectu ejusdem. Similiter posset dici dextrum respectu sui, et sinistrum respectu sui, et istæ relationes sunt oppositæ et reales; igitur. 2. Argumentum primum negativum.

Item, si sic, in eodem respectu ejusdem essent simul contrariæ relationes; consequens est impossibile, igitur et antecedens. Pro- Secundum.

batio consequentiæ, quia si idem posset esse in duobus locis, igitur idem respectu ejusdem corporis posset esse distans et propinquum. Sed distans et propinquum sunt relativa contraria; sicut igitur impossibile est idem respectu ejusdem esse simile et dissimile, ita propinquum et distans respectu ejusdem. Hæc ratio differt a priori, quia illa concludit de relationibus oppositis in communi, hæc concludit de relationibus contrariæ oppositionis; non autem omnes relationes sunt contrariæ, superius enim et inferius sunt relativa opposita, quia extrema relationis sunt opposita, sed non contraria relativa, sicut ista.

Tertium. Item tertio sic : Idem temporale non potest esse in diversis temporibus; igitur nec idem locale simul in diversis locis. Antecedens est manifestum. Consequentia probatur, quia sicut temporale ad tempus, sic locale ad locum.

Quartum. Item, si idem corpus posset simul esse in diversis locis, idem corpus posset simul moveri et quiescere. Consequentia patet, quia in uno loco posset quiescere, in alio moveri ; sed consequens est impossibile; igitur, etc.

Quintum. Item quinto sic : Si corpus Christi posset simul esse in cœlo et in altari, tunc simul videret aliquid, et non videret illud ; consequens falsum, ergo et antecedens. Probatio consequentiæ, quia existens in cœlo videret ibi aliquid sibi approximatum approximatione debita et requisita ad actum videndi, existens in terra non videret illud ibi, quia non est sibi debite approximatum, quod necessario requiritur ad actum videndi, quia visio est in organo, quod non potest in quodcumque distans.

Contra, Hugo de sacr. lib. 2, part. 2, cap. 8, *qui fecit unum corpus esse in loco uno, fecit sicut voluit, et si aliter voluisset, aliter facere potuisset.* Ratio ad oppos.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, Henrici, et aliorum unum corpus non posse poni quantitative in diversis locis, per Dei potentiam. Primo quia posset sic poni in infinitis. Secundo sequerentur hinc multa contraria simul. Tertio, idem esset extra terminos proprios. Quarto, Angelus non potest esse simul in diversis locis, etc.

Inter istas quæstiones primo respondeo ad secundam, quia ex solutione secundæ dependet solutio primæ, et non multum differunt, quidquid dicant alii. Dicunt igitur quidam quod non est possibile idem corpus esse in diversis locis simul, quod ostendunt, primo sic : Quando aliquid, quantum est ex parte potentiæ agentis, potest fieri secundum varios modos circa idem susceptivum, si impossibile est ipsum fieri secundum unum modorum illorum, et secundum omnem fieri est impossibile. Nune autem quantum est ex parte potentiæ divinæ ut agentis, si corpus potest esse in duobus locis, et in quibuscumque, igitur si non repugnat corpori esse in duobus locis per virtutem divinam, nec repugnat sibi esse ubique per potentiam divinam, hoc est falsum, quia esse ubique est proprium solius Dei. 3 Opinio D. Thomæ. Prima ratio

Item, arguunt sic : Sicut dimen- Secunda

siones corporis localis vel locati commensurantur secundum quantum et continuum, dimensionibus loci, ita commensurantur ei per multum et minimum; ergo sicut corpus locatum est unum continuum, ex hoc quod commensuratur dimensionibus unius loci, ita et non unum, sed plura, si commensuratur dimensionibus plurium locorum.

Tertia. Tertio, hoc posito dicunt ad multas contrarietates et contradictiones, quia si aliquod corpus simul esset in diversis locis, simul esset frigidum et calidum respectu ejusdem, quia in uno loco posset calefieri, in alio frigefieri.

Item, in uno loco ex intemperie aeris ibidem circumstantis, posset infirmari, et in alio loco ex temperie aeris bene disponi, et sic simul esset bene dispositus et infirmus.

Item, in uno posset vulnerari et occidi, et in alio non; igitur occideretur et non occideretur, quæ omnia sunt absurda, quia includunt contradictionem.

Item, in uno loco esuriret, et in alio saturaretur, quia in uno posset comedere, in alio non.

4. Idem inconveniens objicitur de Christi corpore. Etsi objiciatur contra sic opinantem, quod idem inconveniens sequeretur contra ipsum de corpore Christi in cruce et in pyxide, quia in cruce vulnerabatur et moriebatur, in pyxide non; igitur simul vulnerabatur et non vulnerabatur, moriebatur et non moriebatur.

Responsio. Respondetur, quod non est simile, quia quod convenit alicui secundum illam rationem, secundum quam natum est sibi illud convenire, simpliciter convenit sibi, sicut si alicui crispitudo convenit secundum caput, secundum quod natus est homo esse crispus, simpliciter dicitur esse crispus. Modo autem vulnerari convenit corpori habenti modum quantitativum, quem modum habuit Christus in cruce, et non in pyxide; et ideo sequitur, si vulneratur in cruce, igitur simpliciter vulneratur; sed non sequitur, non vulneratur in pyxide, igitur non vulneratur, quia in pyxide non habet modum quantitativum, qui per se concludit vulnerationem; sed si esset in duobus locis simul secundum istum modum quantitativum, in uno posset vulnerari, et in alio non, et ita vulneraretur et non vulneraretur, quod non convenit in proposito, et ideo non est simile.

Aliter arguit pro ista opinione alius Doctor sic : Termini loci et locati sunt simul; igitur si locatum sit extra terminos loci, quod contingeret, si esset in duobus locis simul, sequeretur quod locatum sit extra terminos proprios, quod est impossibile. 5. Prima ratio D. Thomæ.

Item, Angelus magis abstrahitur a loco, et minus limitatur ad locum quam corpus Christi; sed idem Angelus non potest simul et semel esse in duobus locis; igitur nec corpus. Secunda.

Aliter arguit alius Doctor sic : Sicut res per unam naturam habet unam speciem, et est in una specie, sic per unam dimensionem est in uno loco; sed per unam naturam non est, nisi in una specie; igitur nec per unam dimensionem, 6. Ratio Ægidii prima.

nisi in uno loco. Et non valet hæc consequentia, nisi per hanc propositionem, quam non exprimit, quod sicut res per naturam constituitur in specie una, ita per unam dimensionem constituitur in loco. Sic non differt hæc ratio ab una ad principale facta, ubi arguitur quod *quantum* est forma, vel ratio essendi aliquid in loco.

Rationes Alan. et aliorum. Item, secundo sic : Si corpus posset esse simul in diversis locis, aut igitur una mutatione, aut duabus? non una, quia una mutatio est ad unum terminum ; nec duabus, quia si sic, aut ejusdem speciei, aut alterius specie ; non duabus mutationibus *ex* 3. *Phys. text.* 10. *et* 5. *Metaph. cap. de eodem*, ad minus ejusdem speciei ; nec duabus alterius et alterius speciei, quia illæ sunt ad terminos specie diversos ; igitur nullo modo. (Aristot.)

Tertia. Item, in eodem termini motus sunt incompossibiles ; sed duo *ubi* sunt termini ejusdem motus secundum locum ; igitur sunt incompossibiles in eodem.

Confirmat. Confirmatur, nisi esset formalis incompossibilitas inter duo *ubi*, agens naturale movendo aliquod corpus in aliquod *ubi*, in quo prius non fuit, non indigeret movere illud ab *ubi*, in quo prius erat, quia agens per se tantum intendit inducere terminum *ad quem*, et non intendit corruptionem termini *a quo*, nisi per accidens. Unde agens naturale nunquam corrumpit necessario aliquam formam, nisi incompossibilem formæ, quam intendit inducere ; igitur hæc ratio est bene evidens.

Agens intendit solum per se inducere terminum ad quem.

SCHOLIUM II.

Refutat negantes posse esse unum corpus in diversis locis quantitative. Primo, quia plura corpora possunt poni in eodem loco, idque factum esse fide constat, et rejicit unam responsionem ad hoc. Secundo, potest Deus convertere quantitatem in quantitatem, et tunc eadem esset utrobique dimensio, et rejicit responsionem ad hoc. Tertio, facilius est ponere corpus in pluribus locis cum modo suo naturali quam modo sacramentali. Vide Doctorem in Oxon. hic fusius a num. 5.

I. Ratio contra Gandavensem. Sed contra hanc opinionem arguo sic primo, et per rationes, quas nititur præsens Doctor solvere, quas ipse ponit : Deus potest facere duo corpora in eodem loco ; igitur et idem corpus in duobus locis. Antecedens est manifestum, quia duo corpora naturaliter forte per dotem subtilitatis sunt in eodem loco, et non miraculose, vel saltem, hoc est possibile, sive per miraculum, sive non, quia factum est. Patet, quando Christus intravit ad discipulos januis clausis, et similiter quando egressus est Virginis uterum parte clausa, et resurrexit de sepulchro ipso clauso. Consequentia patet, quia æque impossibile est secundum naturalem rationem ; et Philosophi minus hoc concederent, scilicet duas dimensiones esse simul in eodem, quam unam esse simul in diversis.

[illegible]

Sed ad hanc rationem respondet quod non est simile, quia ad esse ejusdem corporis in diversis, vel in duobus locis, sequitur contradictio, cujus altera pars non potest absolvi a tota ; sequitur enim quod idem sit unum, et non

[illegible]

unum. Quia, sicut argutum est supra, sicut corpus dimensionatum et quantum commensuratur dimensionibus loci, ita connumeratur secundum quantum et continuum, numerato loco; sed sic non est ex alia parte. Quia quod duo corpora non sint simul in eodem loco, hoc non est nisi propter impedimentum dispositionis contrariæ, a qua possunt absolvi; non enim repugnat duo corpora esse simul, nisi propter modum quantitativum, quem habent, ut sit ordo partium in loco; ab hoc autem potest absolvi per dotem subtilitatis, quæ est quædam potentia excludens istam dispositionem contrariam.

8. Rejicitur primo. Sed ista ratio nihil facit ad solutionem argumenti, quia si oporteat necessario dimensiones locati commensurari dimensionibus loci, aut hoc est præcise, quia dimensiones locati commensurantur dimensionibus loci, aut non præcise propter hoc, sed propter aliud cum tali commensuratione, ut quia dimensiones locati commensurantur cum quadam prioritate dimensionibus loci, et ideo commensurantur eis, licet non e converso, quia ad commensurationem prioris, sequitur commensuratio posterioris, licet non e converso? Si primo modo, cum commensuratio sit relatio mutua, per consequens locus commensuratur locato, sicut e converso, quia in relationibus mutuis est mutua dependentia. Si propter solam commensurationem locati ad locum commensurantur dimensiones locati dimensionibus loci; igitur e converso dimensiones loci commensurabuntur dimensionibus locati, et ita commensurantur dimensiones loci dimensionibus locati, sicut e converso, quia commensuratio est relatio mutua; et per consequens si propter commensurationem solam sequatur corpus existens in duobus locis esse unum, et non unum, ita si in eodem loco essent duo corpora, sequeretur quod locus esset unus et non unus. Si propter secundum, videlicet propter commensurationem dimensivam locati et loci cum quadam prioritate earum, sequitur commutatio dimensionum unius ad commutationem dimensionum alterius, cum dimensiones locati sint priores dimensionibus loci, ut probabo, sequitur quod ad mensurationem dimensionum locati sequitur mensuratio dimensionum loci, et tunc ultra sequitur inconveniens suum contrarium, quod duo corpora non possunt esse simul in eodem loco, nisi unus locus sit duo loca.

Non minus impossibile est duo corpora esse in uno loco, quam unum corpus in duobus locis.

Dimensiones locati sunt priores loci dimensionibus.

9. Probatur primo. Assumptum probatur tripliciter: Primo, quia dimensiones locati sunt causa quare dimensiones loci et superficiei continentis sint in actu, nam superficies corporis continentis non est in actu nisi facta divisione partium continentis per dimensiones locati, sive contenti.

Secundo. Secundo probatur idem, quia illud est prius, quod potest esse sine alio secundum definitionem Philosophi 2. *Metaphys. cap.* 2. hoc non e converso, sed dimensiones corporis possunt esse, et sunt sine dimensionibus loci. Patet de ultima

Aristot. Ultima sphæra non est in loco.

sphæra, quæ non est in loco, quia non continetur ab aliquo alio, quia nihil superius est ad ipsam, cum sit ultimum contentivum omnium locorum; locus autem et dimensiones ejus, vel non possunt esse sine dimensionibus locati, vel saltem non sunt, nec unquam fuerunt sine ipsis, quia tunc fuisset vacuum; igitur dimensiones locati sunt priores dimensionibus loci.

cus non tur sine cato. Tertio.

Tertio probatur idem, in mutatione secundum locum manent eædem dimensiones locati, et mutantur dimensiones loci, quia non mutatur, nec movetur locatum de loco ad locum, quantumcumque parvum, quin dimensiones loci varientur, ut si sphæra intret post sphæram, igitur dimensiones locati sunt priores dimensionibus loci; igitur a primo si propter commensurationem dimensionum, et earum proprietatem, sequeretur dimensiones unius commensurari dimensionibus alterius, cum dimensiones locati non solum commensurantur dimensionibus loci, sicut e converso, sed sunt priores eis, sequitur quod si sint duo corpora in eodem loco, quod ille locus erunt duo loca, quia magis sequitur mensuratio posterioris, quam e converso. Unde credo quod apud Aristotelem et Philosophos esset impossibilius duo corpora esse in eodem loco, quam idem corpus esse in duobus locis.

mmensuratio sterioris magis itur ad mensutionem rioris quam contra.

10. quitur cundo nric.

Secundo arguo per illam regulam Aristotelis, ad quam nititur respondere, sic: Sicut est possibile Deo convertere substantiam panis in substantiam corporis sui in multis locis, ita etiam posset convertere quantitatem in multis locis dimensionabiliter; sed facta tali conversione quantitatis in quantitatem, quantitas est primus terminus conversionis localis, licet substantia sit primus terminus conversionis substantialis; ergo sicut substantia secundum modum substantiæ, est primus terminus conversionis substantialis, ita quantitas corporis Christi post talem conversionem secundum modum ejus quantitativum et dimensivum est primus terminus localis conversionis.

Quantitas potest convert.

Respondet, quod aut convertitur sola quantitas in quantitatem, et tunc non est ibi Christus dimensive, quia dimensiones ejus non sunt ibi, nisi ratione substantiæ panis, quæ substantia panis non est dimensionabiliter ibi; aut si dicat quod totum convertitur in totum, tunc multo minus est ibi corpus Christi dimensionabiliter.

Item, dicit quod non est ponendum totum converti in totum, quia tunc esset substantia panis, et quantitas ejus ibi, non sacramentaliter, quod nullo modo est ponendum.

11. Refellitur

Sed hæc responsio non solvit rationem, ut videtur, quia possibile est Deum convertere tantum de aere in corpus Christi, et ejusdem figuræ, quantum est corpus Christi; sed, ut suppono, ubi conversum præfuit, ibi est quod convertitur in illud. Et ex hoc dicunt aliqui substantiam corporis Christi esse sub speciebus panis post conversionem, quia ibi præfuit substantia panis ante conversionem, et

ideo est ibi, quia aliud convertitur in ipsum; igitur totum corpus Christi quantum post conversionem aeris in ipsum erit dimensive, ubi aer prius fuit.

Possibile videtur corpus Christi posse esse dimensive ubi esset aer in ipsum conversum.

Quod autem dicit, quod non debet poni corpus Christi alicubi non sacramentaliter, verum est quod Deus de facto non ordinavit ipsum esse alicubi non sacramentaliter; sed quæstio est de possibili, et videtur hoc possibile, quod faciat corpus suum dimensive, ubi prius erat corpus aeris ejusdem quantitatis, et ejusdem figuræ, nam ibi est corpus in quod convertitur aliquid, ubi præfuit conversum in eo; et ideo non videtur magis impossibile idem corpus esse in pluribus locis, quam corpora plura esse in eodem loco simul, nec tantum secundum Philosophos. Sicut unum fuit impossibile, sic et aliud, sed magis secundum quod arguit Aristoteles 4. *Physic. text.* 47. si duo corpora possunt esse simul, et infinita, et quodlibet corpus cum quocumque, et majus cum minori.

12. Christus potest esse hîc sine conversione alterius in ipsum.

Tertio arguo sic : Corpus Christi potest fieri hîc in altari sine modo quantitativo, et sine conversione alterius in ipsum, ut probabo; sed ubicumque Deus potest facere aliquam substantiam sine suo modo naturali, et sine conversione alterius in ipsum, et e converso potest eam facere sub modo convenienti suæ naturæ, quia in primo facto facit duo miracula, in secundo non nisi unum. Sed modus naturalis corporis Christi quanti est modus ejus quantitativus, modus oppositus modo ejus naturali est modus ejus non quantitativus; igitur si potest facere duo corpora in eodem loco sine conversione aliqua alterius in ipsum, vel e converso, et sine modo quantitativo in uno loco, ut communiter dicitur, per dotem aliquam, vel aliquod aliud donum supernaturale, multo magis potest facere ipsum in duobus locis sub modo naturali talis corporis, ut dimensive et localiter, sine conversione alterius in ipsum, vel e converso. Probo majorem, conversio alterius in corpus Christi non est formalis ratio præsentiæ ejus in altari, quia præsentia ejus in altari manet toto tempore post consecrationem, usquequo percipiatur quod species sunt integræ; conversio autem panis in corpus non manet, sed transit.

Conversio non est ratio formalis præsentiæ corporis Christi in altari.

Instantia.

Et si dicas quod ista conversio, quia præterita, sit causa præsentiæ ejus cum hostia. Contra, quia tunc sequitur quod sicut est impossibile quin ista conversio sit sic præterita, nec Deus posset facere eam non esse præteritam, ita erit impossibile quin corpus Christi sit præsens in altari sub speciebus, quod est manifeste falsum; non est igitur ista conversio formalis ratio essendi corpus Christi præsentialiter in altari. Sed Deus potest facere quodlibet sine eo quod non est ratio formalis ejus; igitur potest facere corpus suum in hoc loco esse præsens sine conversione alterius in ipsum.

Responsio.

Novitas prioris non infertur ex novitate posterioris. Aristot.

Aliter probatur illa major sic; Possibile est esse novitatem circa posterius nulla facta novitate, circa prius. Patet de motu locali et aliis motibus 8. *Physic. cap.* 1. quia ubi potest esse novitas, licet non

secundum aliquam formam priorem; sed præsentia nova corporis Christi in altari, ubi non fuit prius, non est aliquid substantiæ ejus, quia hæc præsentia est nova, et substantiæ corporis Christi nihil est novum per istam præsentiam. Nec etiam est substantia panis, quia ista jam non est; igitur posterior omni substantia, et per consequens hæc præsentia potest esse nova, sine novitate alicujus substantiæ, ita et sine quacumque conversione alterius substantiæ in corpus Christi.

SCHOLIUM III.

Resolutio, unum corpus poni posse in diversis locis dimensive, quia hoc tantum est habere plures respectus extrinsecus advenientes, sicut una albedo habet multas similitudines. Ratio, quia hoc non repugnat; ergo fieri potest a Deo. Antecedens patet, respondendo ad omnia in contrarium. Præmittit tria pro solutione argumentorum. Primum, forma præcedens *ubi* non variatur variato *ubi*. Secundum, passum idem patitur in diversis *ubi* a diversis agentibus, quod pateretur ab eisdem in eodem *ubi*, si applicarentur. Tertium, quod agens ageret in uno *ubi*, in unum vel plura passa, idem in pluribus *ubi*.

13. Resolutio Doctoris. Corpus esse in quid. Respondeo igitur ad quæstionem, dicendo omnipotentiæ Dei esse possibile omne illud quod non includit manifestam contradictionem, et sic quod potest facere corpus Christi, sive quodcumque aliud corpus, esse in duobus locis simul dimensive, localiter, et modo quantitativo, cum omnibus accidentibus suis absolute, sicut concludunt istæ rationes. Quid ubi. Modus ponendi est iste: Corpus esse in loco nihil aliud est, quam habere *ubi*, id est, circumscriptionem passivam a circumscriptione activa loci præcedentem, non est autem activa proprie circumscriptio loci respectu *ubi*, sed sicut imaginamur ibi esse actionem et passionem. Istud autem *ubi*, sive circumscriptio passiva, est respectus extrinsecus adveniens, et non forma aliqua absoluta, alioquin cœlum toties acquireret formam absolutam, quoties moveretur secundum *ubi*, et ita reciperet impressiones peregrinas corruptivas, præter illuminationes, quod negat Philosophus 1. *cœli text.* 22. quia secundum eum, cœlum non movetur ad formam, sed tantum ad *ubi* novum, quod est respectus extrinsecus adveniens. Aristot. ... n. 1. Iste autem respectus extrinsecus adveniens potest de novo advenire sine aliqua forma absoluta nova, quia tantum contingenter sequitur extrema posita, ut *supra* ostensum est *quæst. de charactere*°. Nam respectus extrinsecus adveniens non advenit posito solo fundamento, quia relatio, quæ est talis respectus intrinsecus, non potest intelligi sine termino, quia aliter non esset relatio, quia essentialiter relatio, vel respectus talis, aliquando respicit pro correlativo; igitur relatio non advenit, nisi posito fundamento et termino; igitur relatio vel respectus ille, quia extrinsecus advenit, non necessario advenit istis positis, quia si ista relatio, quæ est extrinsecus adveniens, sicut necessario sequitur positis extremis, et per consequens si respectus extrinsecus adveniens esset respectus intrinsecus adveniens. *Ubi* igitur, quod est

Quod est idem corpus esse in duobus locis. respectus extrinsecus adveniens, tantum contingenter positis extremis istis advenit. Sed idem corpus esse in duobus locis est idem corpus habere duo *ubi*, et duos respectus extrinsecus advenientes, et contingenter inexistentes positis extremis; sed in eodem corpore esse duos respectus extrinsecus advenientes ad duos terminos, et ejusdem speciei, non videtur impossibile, quia duo respectus extrinsecus advenientes, et ejusdem speciei possunt esse in eodem ad duos terminos, ut duæ similitudines in eodem albo ad duo alba possunt esse simul, ut patet. Minus

Ubi multiplicari potest in eodem fundamento sicut alii respectus. autem videtur illas relationes intrinsecus advenientes, quæ necessario consequuntur extrema posita, esse in eodem, quam duas relationes extrinsecus advenientes, quæ contingenter consequuntur extrema posita, esse in eodem, nisi alter eorum esset adæquatus suo fundamento, et nisi adæquaret suum fundamentum. Nunc autem secundum aliam opinionem, una quantitas tantum limitatur ad unum *ubi*, et ideo non est possibile illa duo *ubi* esse in eodem fundamento.

14. Impugnantur prædicta. Sed istud dictum est frustra, et sine ratione, nam una quantitas non adæquatur in ratione fundamenti uni æqualitati, quia potest fundare plures æqualitates; igitur cum respectu *ubi* talis non sit majoris perfectionis, quam æqualitas, potest eadem quantitas fundare plures tales respectus de genere *ubi*. Quod si negetur similitudo, detur causa negationis ejus, aliter petitur.

Item, non magis est quantitas limitata ad suum *ubi* proprie dictum, quam substantia creata, et quanta ad suam præsentialitatem, vel *ubi*, quod sibi convenit suo modo. Sed substantia non limitatur ad unam præsentialitatem, vel unum *ubi*, quia substantia corporis Christi potest esse simul præsens cum pluribus hostiis, et in pluribus speciebus panis, et in diversis altaribus, licet sit ibi sub quantitate panis; igitur si substantia non limitatur ad suam præsentialitatem; igitur nec quantitas limitatur ad suam præsentialitatem unam, vel *ubi* unum. Substan[tia] non limitat[ur] ad una[m] præsent[ia]litatem nec quantit[as] ad unum u[bi].

Dico igitur quod Deus potest facere idem corpus in pluribus locis localiter, sicut potest facere duo corpora in eodem loco; et si nulla ratio esset ad hoc, nisi quod rationes in oppositum possunt solvi, non debet poni impossibile Deo, quia multa potest Deus, quæ nos non possumus intelligere secundum Hilarium. Hilar. li[b.] cont. Constan[t.] Augusti[n.]

SCHOLIUM IV.

Solvit argumenta posita a num. 2. quæ fere omnia sunt Henrici, per optimam doctrinam, quam recentiores tam in 4. Physic. quam in hac materia mutuati et secuti sunt, ut in plurimum. Vide ipsum in Oxon. hîc a num. 21. et 4. Physic. quæst. 1. 3. et 4.

Ad solutionem argumentorum præmitto tres propositiones, quarum prima est hæc: *Quæcumque forma, quæ prius naturaliter inest alicui quam* ubi, *non variatur, nec aliter inest, vel aliter se habet in illo propter aliud* ubi, *vel variationem circa* ubi, *quia prius non variatur ad variationem po-* 15. Tria notand[a]

sterioris; sed quæcumque forma simul inest alicui *ubi*, vel posterius quam *ubi*, variatur ad variationem *ubi*, quia posterius variatur ad variationem prioris, et ea quæ sunt simul, simul variantur.

e sunt imul, imul iantur. Secunda propositio est ista, quod *si passum existens in uno* ubi, *haberet duo agentia simul approximata, quidquid possunt agere, vel facere in passum existens in uno* ubi, *hoc possunt passo existente in diversis* ubi *approximatione priori debita*. Hæc propositio sequitur ex prima, quia cum actio non præsupponat *ubi*, sed potius e converso, ad variationem *ubi* non sequitur variatio actionis, et ideo quidquid possunt duo agentia in passum existens in uno loco, vel in uno *ubi*, hoc possunt salvata æquali approximatione, quantumcumque passum sit in diversis locis, vel in diversis *ubi*.

Tertia propositio est conversa secundæ, *quidquid ageret unum agens in uno loco in duo passa simul existentia, hoc ageret, si esset in duobus locis approximatis illis passis*.

16. ationes r. n. 3. pro tentia posita. Ex his patet solutio ad argumenta. Ad primum alterius opinionis, quando dicitur quod si aliquod esset possibile fieri quantum ex parte agentis, secundum unum modum, et secundum omnem, et si impossibile fieri secundum unum modum, et secundum omnem; hæc propositio, si intelligatur universaliter assumpta, est falsa. Deus enim potest causare omnem visionem, nec tamen sequitur quod si potest eam causare in omni susceptivo, secundum omnem modum, quod etiam potest causare eam in eodem susceptivo secundum omnem modum, quia licet causare posset in vespertilione aliquam visionem, non tamen visionem aquilæ, nec modum videndi ejus, quia non potest modum visionis aquilæ creare in omni susceptivo visionis.

Item, conclusio, quæ concluditur, non sequitur, quia sicut proprium est Deo esse ubique secundum locum, et localiter, ita est proprium sibi esse ubique secundum præsentiam corporis sui. Sed secundum istos ipse potest facere corpus suum præsentialiter ubique secundum substantiam corporis sui, quia sicut potest convertere substantiam panis in substantiam corporis sui, ita et omne aliud corpus; igitur si non est inconveniens ipsum quantum esse ubique dimensionabiliter, et localiter.

Dico igitur ad rationem, quod proprium est Deo, quantum est ex proprietate sua naturali, esse ubique, propter suam immensitatem, quia impossibile est esse locum, in quo non sit per essentiam, potentiam et præsentiam propriam; non sic autem est de alio corpore virtute propria, quia quodlibet determinat sibi locum, in quo sit definitive et circumscriptive; sed quin posset esse virtute Dei, nondum est probatum. 17. Ad ... potentiam

Ad secundam rationem, cum arguitur, quod si locatum commensuratur loco secundum quantum continuum, quod connumeratur ei, nego consequentiam; sicut neque sequitur e converso secundum eos, etsi locus commensuretur locato, non debet locus locato ne- Ad

cessario connumerari, quia plura corpora esse in eodem loco non est impossibile Deo, et maxime hoc est possibile Deo in proposito, quia cum ad mutationem posterioris non necessario sequatur mutatio prioris ad mutationem corporis secundum *ubi,* non sequitur mutatio ejus secundum quantitatem, et quantitas inest prius corpori quam esse in loco, vel aliquis respectus extrinsecus adveniens, imo secundum idem corpus, inquantum quantum vel continuum, potest fundare plures respectus extrinsecus advenientes, et referri ad plura loca, vel plura *ubi,* nec hoc repugnat sibi, quia essentialiorem comparationem non habet ad respectus extrinsecus advenientes, qui contingenter sibi adveniunt, etiam positis extremis.

18. Ad primum inconveniens.

Ad primum igitur inconveniens quod infertur, quod idem esset calidum et frigidum, et calidum et non calidum, respondeo secundum prædictas propositiones, applicando eas, quod quidquid esset a duobus agentibus contrariis et approximatis eidem passo existenti in uno loco, hoc idem faceret in passum, si passum esset in duobus locis, dummodo sint approximata æque passo in duobus locis, sicut in uno. Sed si duo agentia contraria approximantur eidem passo existenti in uno loco, ut calidum et frigidum corpori existenti hîc, aut mutuo se impedirent, ut si essent in summo, et omnino virtutis æqualis, vel nihil facerent, vel formam mediam remissam inducerent, vel si virtus unius excederet virtutem alterius, prohiberet effectum ejus in passum; eodem modo si passum esset approximatum eis existens in diversis locis, æque perfectam formam reciperet ab eis, sicut si tantum approximarentur ei in uno loco, et jam forma absoluta non variatur propter variationem *ubi.* Unde quod facerent duo agentia in passum approximatum eis in uno loco, causando in ipso effectum perfectiorem et nobiliorem, quam alterum eorum tantum, hoc idem facerent in illud passum approximatum eis in diversis locis.

Duo agentia contraria, et æque applicata, ita agerent in passum in diversis locis ac in uno.

19. Ad secundum.

Per hoc ad illud inconveniens, quod tunc idem corpus simul esset sanum et ægrum, sic existens in diversis locis, respondeo quod si esset tanta intemperies aeris in uno loco, quod excederet temperiem in alio loco, corpus existens in utroque esset infirmum, quia intemperies unius loci vincens temperiem alterius loci, simpliciter causaret infirmitatem in corpore existente in loco utroque, sicut faceret si tantum esset in uno loco, et ita esset infirmum in loco ubi est temperies, sicut in loco ubi est intemperies, quia sanitas et ægritudo sunt formæ absolutæ, priores in subjecto quam quicumque respectus extrinsecus adveniens; et ita quidquid faceret visionem in oculo Christi existentis in cœlo, faceret illam in potentia visiva ejus sub Sacramento, licet non esset ibi primo, sed tantum concomitanter, ut inferius dicetur.

20. Ad tertium inconveniens.

Ad tertium inconveniens, cum infertur quod si esset in duobus locis, simul occideretur, et non

Occisio est corpus quod in uno loco occiditur, in alio etiam occiditur.

2\. occideretur, dico quod *occisio* accipitur pro separatione animæ a corpore facta per violentiam, si isto modo occiditur in uno loco, et in omni, quia agens et actio ita comparatur ad ipsum in duobus locis, licet si esset tantum in uno. Si autem accipiatur *occisio* pro pœna vel violentia inflicta suo corpori, ut in lanceationem vel crucifixionem, sic occiditur in uno loco, et non in alio, in utroque tamen loco moritur, quia in utroque loco separatur anima a corpore. Unde sicut ipsi dicunt de corpore Christi et in pyxide, quod fuit mortuum, accipiendo *mortem* pro separatione animæ a corpore, non tamen fuit simul mortuum utrobique, accipiendo *mortem* pro pœna inflicta ducente ad mortem, ut vulneratione vel lanceatione, quia sic tantum fuit mortuum in cruce, et non in pyxide, quia vulneratio, quæ est divisio continui, sequitur motum localem, et non præcedit eum; sic dico de corpore alio existente simul localiter in diversis locis.

Vulneratio sequitur ad ubi.

Ad quartum inconveniens. Quid sit esuries, et satietas.

Ad quartum dico, quod esuries est actus appetitus, et ideo non dependet ab *ubi*, vel motu locali, et ideo corpus existens in duobus locis, si esuriat in uno loco et in alio, si saturaretur in uno et in alio, licet ibi nunquam haberet ad comedendum; satietas enim et esuries sunt formæ absolutæ, prius consequentes subjectum quam *ubi*, et ideo ad variationem posterioris non sequitur variatio prioris, ut istius formæ.

21\. Contra solutiones allatas instat

Contra ista instatur sic: si idem corpus potest esse simul in duobus locis, ponatur igitur idem nutrimentum sumi a diversis in diversis locis; hoc ponendo, virtus nutritiva utriusque ageret in nutrimentum approximatum, convertendo substantiam nutrimenti in substantiam ejus, et tunc sequitur hoc inconveniens quod eadem materia informata erit duabus formis substantialibus ejusdem speciei, ut forma carnis hujus, et forma carnis istius; similiter quod animetur eadem materia nutrimenti duabus animabus.

Item, posito quod idem lignum esset in duobus locis, si duo ignes agant in illud, impriment in illud duos calores vel duos ignes, et ita eadem materia reciperet duas formas ejusdem speciei, quod est inconveniens.

Item, sequitur quod parvus ignis posset comburere omnia ligna combustibilia universi quia, si potest esse simul in pluribus locis, vel omnibus in quibus potest approximari combustibilibus, et, per te, quidquid agens potest in uno loco respectu passi, hoc potest in omnibus si approximetur; igitur simul combureret omnia combustibilia universi, quod videtur inconveniens.

Item, si idem posset simul esse in pluribus locis, igitur posset aliquis naturaliter esse in alio loco, et ibi continue sustentari per quodcumque tempus naturaliter, et sine aliquo nutrimento ibi sumpto, quia satiaretur in alio loco, et ibi haberet cibum; igitur si hic esuriret, semper esuriret, quia hic nunquam sumeret cibum, et ita simul satiaretur, et esuriret, quia satiaretur in uno loco, ubi nunquam acciperet

cibum, et semper esuriret in loco ubi acciperet cibum, quæ videntur absurda.

Quinto. Item, ponatur quod in duobus locis existens haberet duo nutrimenta totalia sufficientia ad nutriendum quodlibet per se; igitur in duobus illis locis sumeret nutrimenta, quorum utrumque sufficienter nutriret sine alio, quæ videntur inconvenientia.

Responsio Aliorum ad primam instantiam. Ad primum, posset concedi quod una materia hoc posito informaretur duabus formis ejusdem speciei, nec tunc esset novum miraculum, quia ex quo ponitur in duobus locis, ponitur aliquo modo in ratione duplicis passi.

22. Solutio propria. Dico tamen aliter, quod non in eadem parte materiæ inducerentur duæ formæ ejusdem speciei, quia aut virtus nutritiva utriusque esset æqualis, et tunc æqualiter utraque virtus converteret nutrimentum in suam substantiam, et neutra sumeret totum, sed una virtus unius acciperet unam partem, et alia aliam, et per consequens una pars materiæ informaretur forma substantiali carnis unius, et alia pars materiæ informaretur forma carnis alterius.

Si vero virtus nutritiva in uno sit efficacior et potentior, quam in alio, plus converteret, alia tamen aliquid, et ideo nunquam sequitur eamdem partem materiæ recipere plures formas substantiales ejusdem speciei.

Ad secundam. Quomodo lignum idem multiplicatum et utrobique combustum. Ad secundum, dico quod lignum qualemcumque reciperet formam a duobus agentibus, existens in uno loco, talem formam reciperet ab eisdem approximatis, si esset in duobus locis. Unde sicut duo ignes approximati eidem ligno in uno loco, perfectiorem ignem generabunt, ita etiam in duobus locis, si essent approximati eidem ligno, hoc idem facerent. caperet duas formas ignis.

Ad tertiam. Ad tertium, dico quod illud idem, quod faceret unus parvus ignis in uno *ubi*, in quo essent omnia combustibilia, simul aggregata, sicut in uno loco, hoc idem faceret approximatus illis combustibilibus in diversis locis; unde sicut ageret alia actione remissa in omnia combustibilia simul existentia in uno loco, sic etiam ageret in diversis locis approximatis illis.

Ad quartam. Animal hîc sine sumptione nutrimenti, nutriretur alimento ab eo alibi sumpto. Ad quartum, concedo quod si haberet cibum ad sufficientiam in uno loco, et esset simul in alio, ubi nihil unquam haberet de cibo, quod ibi non esuriret, sed esset semper ibi satiatus, non quod ibi satiaret se, quia per positum, ut ibi existens non sumeret cibum, sed quia sufficienter satiaretur in alio; unde sicut in uno loco esset satiatus, ita et in infinitis, etiamsi in illis nihil sumeret.

Ad quintum. Ad ultimum, dico quod non sumeret totum cibum suum hîc, et totum ibi, sed partim hîc, et partim ibi, sicut si tunc esset in uno loco.

SCHOLIUM V.

Solvit argumenta D. Thom. Ægid. et aliorum contra replicationem unius corporis in diversis *ubi* dimensive. Solutiones sunt claræ et singulares, quas communis schola in materia sequitur. Hîc plenius tractantur, quam in scripto Anglicano.

23. Ad rationes Ad rationem alterius opinionis, cum arguitur, quod si locatum es-

D. Thomæ pro eadem sententia opposita. set extra terminos loci, quod esset extra terminos proprios, dico quod non sequitur, quia anima mea ideo est in digito meo, quia termini ejus essentiales sunt simul cum terminis digiti; igitur si est extra terminos digiti, vel in manu, vel in pede, est extra terminos proprios; sed quando aliquid habens terminos illimitatos ad alia, comparatur ad terminos limitatos alterius, cum quibus est simul, non sequitur, si est extra terminos limitatos limitati ad ipsum, quod sit extra terminos suos, quia termini sui sunt illimitati ad illos, et ad alios. Aliud exemplum, est aliquid illimitate præsens huic loco, et loco qui est Romæ, et simul cum eis; igitur si est extra terminos limitatos hujus loci inquantum est simul cum terminis alterius loci, igitur est extra terminos proprios. Eodem modo est in proposito, quia nullum corpus comparatum ad diversa est limitatum ad unum locum.

24. Ad secundam. Ad rationem Ægidii. Ad aliud, dico quod Angelus eo modo, quo sibi competit locus, potest esse in diversis locis, sicut corpus suo modo.

Ad aliud, cum dicitur quod sicut res per unam naturam ponitur in una specie, ita per unam quantitatem in uno loco. Dico quod non est simile, quia res est in una specie per suam naturam, tanquam per rationem formalem et quidditativam, qua est in una specie, non sic est dimensio, formalis ratio, et quidditativa essendi aliquid in loco, sed est ratio formalis prior illa ratione, qua aliquid est formaliter in loco, ut circumscriptione passiva, qua aliquid est formaliter in loco. Dimensio enim, vel quantitas est ratio formalis essendi in loco, quia est ratio formalis ejus, quod est esse in loco, sicut albedo dicitur esse formalis ratio, qua aliquid est simile alteri, non quia sit ratio quidditativa similitudinis, quare hoc sit simile alteri, quia ratio formalis ejus est similitudo, qua formaliter hoc est simile alteri similitudine, et non albedine, nisi sicut ratione causali et fundamentali, et sicut non sequitur, relationes plurificantur; igitur et fundamenta plurificantur, quia idem potest esse plurium relationum ejusdem speciei, et alterius, patet de se, ita non sequitur, plurificatur vel numeratur *ubi*; igitur dimensio vel quantitas numeratur. Et ratio utriusque est, quia nunquam ad numerationem posterioris sequitur numeratio prioris, formaliter loquendo.

Quantitas non est ratio formalis essendi in loco.

Ad aliud, cum dicitur, si posset esse in duobus locis, aut unica mutatione, aut duabus? Respondeo quod unica mutatione, et duabus; unica quidem, ut si quiescens in cœlo faceret se in alio loco localiter, et iste motus, vel mutatio esset una, quia esset tantum ad unum terminum acquisitum; licet enim haberet plura *ubi*, ut illud in quo quiesceret, et aliud, ad quod de novo mutaretur, et ita esset in pluribus locis, una tamen mutatione esset in pluribus, ut per illam, quæ novum *ubi* acquisitum haberet quia habet aliud *ubi* non acquisitum; similiter posset esse in pluribus locis pluribus mutationibus ejusdem speciei, vel alterius. Et 25.

Novum ubi acquiri potest una, vel pluribus mutationibus.

cum dicis quod impossibile est idem mutari duabus mutationibus ejusdem speciei, proba mihi impossibilitatem terminorum in eodem, ad hoc ut ostendas duos motus ejusdem speciei esse impossibiles, quia si termini aliquarum duarum mutationum possunt esse in eodem multo magis mutationes ipsæ possunt esse in eodem. Probas igitur inconvenientius tibi, per minus inconveniens, et sicut inconvenientior est mihi possibilitas duorum *ubi*, ita et minus inconveniens possibilitas duarum mutationum; termini enim non sunt nisi quidam respectus ejusdem speciei contingentes extrinsecus, et non necessario advenientes, quos ostensum est posse esse simul in eodem loco.

Incompossibilitas mutationum provenit ex incompossibilitate terminorum.

Dato etiam quod istæ mutationes sint alterius speciei, adhuc proba impossibilitatem terminorum; hoc enim oportet prius probare, quia motus non sunt compossibiles, nisi quia termini eorum sunt tales; unde si quid potest esse simul sursum et deorsum, multo magis potest moveri simul sursum et deorsum.

26. Ad secundam rationem.

Ad aliud, cum dicit quod termini cujuslibet motus, vel mutationis sunt impossibiles et incompossibiles, verum est de primis terminis cujuslibet motus vel mutationis, cujusmodi sunt privatio formæ, et ipsa forma inducta per motum, vel mutationem, sed non semper termini consequentes tales primos terminos sunt incompossibiles.

Exemplificatur.

Exemplum in infusione animæ, facta enim completa organizatione corporis, fit mutatio talis corporis absolute a non esse animato ad esse animatum, quia modo animatur anima intellectiva et prius non animabatur sine corruptione cujuscumque termini *a quo*, et isti termini sunt incompossibiles, scilicet animatio corporis et inanimatio ejus præcedens; sic etiam privatio et forma in generatione, et e converso in corruptione forma et privatio, quia isti termini nunquam sunt simul.

Quinam sunt termini motus incompossibiles.

Sed termini consequentes possunt esse simul, et non sunt incompossibiles, quia terminus *a quo* concomitans, vel consequens privationem formæ, ut inanimationem corporis, est corpus organicum, quod nullo modo corrumpitur in adventu formæ, ut animæ, sed magis perficitur ea; aliter non magis animaret anima corpus organicum, quam materiam primam, si semper corrumperetur terminus *a quo* concomitans in adventu animæ.

Corpus organicum est solum terminus a quo concomitans animationis.

Similiter in corruptione, quando corpus fit de animato inanimatum, primi termini incompossibiles sunt forma, ut anima, et ejus privatio, ut inanimatio; sed terminus *a quo* corruptionis concomitans, ut corpus organicum, vel cadaver secundum nullam formam absolutam corporis corrumpitur, sed semper manet quousque per proprias corruptiones tollatur, nam cadaver mortuum non tantum est materia prima. Patet ad sensum.

Similiter in generatione et corruptione elementorum ad invicem, primi termini sunt incompossibiles, ubi concurrunt duo motus, vel mutationes, et quatuor termini, ut non ignis, et ignis generatus sunt incompossibiles; similiter 27.

aer et non aer corruptus sunt incompossibiles. Quod enim sunt duæ mutationes, et quatuor termini, patet, quia Deus posset per potentiam suam, unam separare ab alia, et posset aliquid per respectum ad eum generari, et non prius corrumpi, et e converso, sicut separat mutationem positivam a privativa in infusione animæ, et e converso in separatione, quia alia est mutatio a non igne ad ignem, et alius motus, ut ignitio et generatio ignis. Alia est mutatio ab aere ad non aerem, quæ est corruptio aeris, et tamen termini istorum motuum primi compatiuntur secum terminos concomitantes, quia generatio ignis est de materia aeris, et e converso, generatio aeris est de materia ignis, nulla corruptione facta in istis terminis concomitantibus, quia semper manent iidem termini sub utraque mutatione, alioquin generatio esset creatio.

Similiter est de motu augmentationis et diminutionis, nam

28. Quinam sunt termini a quo augmentationis et diminutionis.

in augmentatione privatio formæ advenientis, scilicet quantitatis majoris, et ipsa forma de novo adveniens sunt incompossibiles; sed termini concomitantes non, quia in adventu formæ majoris gradus quantitatis, non corrumpitur quantitas præexistens, sed manet cum majori, aliter nihil augmentaretur; similiter e converso in diminutione. Similiter in motu alterationis, ubi est latitudo graduum in forma et essentia ejus, in adventu secundi gradus non corrumpitur primus gradus, sed manet et augetur, licet privatio illius gradus, et iste gradus sint incompossibiles, sicut in aliis universaliter privatio est incompossibilis suæ propriæ formæ et positivo habitui. Similiter in proposito, *ubi* hoc et ejus privatio sunt incompossibiles. Similiter motus ad hoc *ubi*, et privatio ejus ad hoc *ubi*, sunt incompossibiles, quia isti sunt primi termini motus; sed termini motus concomitantes, qui sunt duo *ubi* positiva, ut *ubi* a quo, et *ubi* ad quem, si aliquid sit simul in duobus locis, sive in duobus *ubi*, non sunt incompossibiles, et ita patet quomodo in omni motu et mutatione primi termini sunt incompossibiles, concomitantes vero termini non, sed necessarii.

Soli primi [illegible] incompossibiles formaliter.

Ad confirmationem illam, cum dicitur quod agens naturale non intendit corruptionem formæ præcedentis, nisi propter incompossibilitatem ejus ad formam inducendam, et per consequens agens movens corpus ad aliquod *ubi*, non expellit eum de *ubi* præcedenti, nisi propter incompossibilitatem istorum *ubi* ad invicem. Respondeo quod propositio ista non valet, quia æqualiter probaretur per eam quod duo corpora non possent esse simul in eodem loco, quod non est verum, quia aut est formalis incompossibilitas quanti ad quantum, quod non possunt esse simul, et tunc non posset Deus facere duo corpora esse simul in eodem loco, quia formaliter repugnantia non possunt esse formaliter convenientia per potentiam motivam stantibus naturis eorum, quia includunt contradictionem. Sed si

non sit formalis incompossibilitas, tunc arguo sicut, tu arguis: Agens non intendens per se expulsionem alicujus de aliquo loco, nisi propter incompossibilitatem illius ad terminum inducendum, in quem per se intendit, non expellit corpus de aliquo loco, in quem per se intendit movere corpus aliud; igitur possunt se simul compati in eodem loco; ita ego arguo in proposito.

30. Dico igitur quod aliqua incompossibilia sunt alicui virtuti naturali, quæ non adeo sunt impossibilia, nec incompossibilia formaliter. Exemplum, Virginem parere est incompossibile virtuti naturali, quia naturaliter nulla parit, nisi ex semine, quod non recipit Virgo; non tamen est formaliter repugnantia partus ad Virginem, quia tunc hoc nunquam fuisset, quod Virgo existens Virgo peperisset. Virtus autem naturalis, quia finita, non potest super quæcumque finita extrema, quæ non concludunt formalem repugnantiam, quia virtuti tali possunt multa repugnare, quæ in se formaliter non repugnant. Ad propositum dico, quod licet duo *ubi* esse in eodem corpore non subsit virtuti naturali, nec possit esse per virtutem creatam, quæ non potest simul super utrumque extremum, et ideo inducens unum corrumpit aliud, per comparationem tamen ad virtutem illimitatam potentem super extrema omnia, secundum quod convenit eis, possunt duo *ubi* esse in eodem, quia inter se formaliter non repugnant.

Virtuti naturali finitæ multa repugnant quæ in se formaliter non repugnant.

SCHOLIUM VI.

Satisfacit argumentis positis in initio tertiæ quæstionis, eaque facilitate et dexteritate omnia ad hanc difficultatem spectantia tractat, ut nihil videatur superesse.

Ad primam rationem principalem hujus quæstionis dico, quod plures relationes oppositas reales esse in eodem, respectu ejusdem, non negatur a pluribus tenentibus opinionem improbatam, ut quod idem sit movens et motum; igitur non video quare debeant negare idem esse superius et inferius se ipso. Dico tamen quod esse superius est quædam relatio fundata super *ubi* superius, et illa relatio fundatur super relationem. Similiter esse inferius est quædam relatio fundata super *ubi* inferius, nec est inconveniens relationem, vel respectum fundari super alium respectum, vel relationem, ut patuit prius et inferius apparebit. Dico igitur quod ibi corpus est inferius et superius se, secundum duo accidentia extrinsecus advenientia relativa, quæ sunt duo *ubi*, nec hoc est magis inconveniens, quam quod aliquis sit similis alicui secundum scientiam, et dissimilis eidem secundum albedinem; ita est in proposito. 31.

31. Ad primum principale, initio hujus quæst.

Quomodo eidem conveniunt rationes oppositæ.

Ad aliud cum dicitur quod nihil refertur simul relationibus contrariis, concedo secundum idem, per accidens tamen, vel ratione alterius et alterius in ipso non est inconveniens eidem inesse contrarias relationes.

Ad secundum.

Ad propositum ratione istius *ubi* potest corpus distare ab alio, quia

Quomodo eidem conveniunt

propinquum et distans *ubi* in illo est fundamentum distantiæ respectu alicujus corporis; ratione alterius *ubi* potest esse propinquum alicui, quia *ubi* est in eo fundamentum relationis propinquitatis ad illud; igitur est simul distans et propinquum, concedo, nec hoc est inconveniens, nec includit contradictionem respectu diversorum.

32 Ad tertium. Quomodo idem temporale potest et non potest esse in diversis temporibus.

Ad tertium, cum dicitur quod idem temporale non potest esse in diversis temporibus; igitur nec idem corpus in diversis locis. Respondeo quod in antecedente, aut accipitur simultas temporis, aut simultas loci, aut simultas rei temporalis, et rei localis. Si primum, sic est antecedens verum, quod idem temporale simultate temporis non est in duobus temporibus, quia si sic, unum tempus esset duo tempora, et includitur oppositum in adjecto, et isto modo sequitur consequentia, quia idem corpus simultate corporis localis non potest esse in duobus. Alio modo potest accipi simultas in antecedente secundo modo, et sic est antecedens falsum, quia idem temporale existens in uno loco potest esse in diversis temporibus, et ex isto antecedente sic accepto, sequitur consequens, tanquam falsum ex falso, quia si idem temporale existens simul in uno loco non potest esse in diversis temporibus, igitur nec idem locale simul potest esse in pluribus locis. Consequentia patet, sicut ex falso falsum, et ita quando antecedens est verum, non tenet consequentia, quando est falsum, tenet: et ideo antecedens uno sensu est negandum, et alio sensu consequentia. Eodem modo potest distingui in consequente de simultate locali, vel loci; primo modo est falsa, quia idem simultate locali potest esse in pluribus locis. Secunda valet, quia idem simultate loci non potest esse in pluribus locis, quia significatur tunc quod unus locus esset duo loca. Potest etiam ratio duci in oppositum per consimile sophisma illi, quod faciunt ipsi, idem locale simul in eodem loco potest esse in diversis temporibus; igitur a simili e converso idem temporale simul existens in uno tempore potest esse in pluribus locis. Respondeant ipsi, et si sit sophisma sicut argumentum eorum.

Ad quartum, cum infert sic: Idem simul quiesceret et moveretur. Respondeo secundum præmissa, quod illa quæ consequuntur *ubi*, vel sunt simul cum *ubi*, variantur secundum variationem *ubi*. Nunc autem omnis motus localis, vel totius corporis, vel partis corporis, posterior est ipso *ubi*, et ideo motus diversi totius, vel partis corporis possunt eidem competere secundum diversa; et ideo existens in uno *ubi* potest moveri, et ferri motu locali, vel quiescere secundum *ubi* unum, et moveri, secundum aliud, si habeat duo *ubi*, et ita quiescit et movetur, non respectu ejusdem, sed diversorum. Movere enim secundum locum non est aliter se habere nunc quam prius secundum locum, sed secundum istum locum movere, et quiescere secundum illum, et aliter se habere secundum istum locum, quæ non contradicunt. 33 [illegible]

Instantia. Sed dices, saltem sequitur contraria eidem inesse, quia sequitur, movetur secundum hunc locum, ergo movetur; et similiter quiescit circa hunc locum, ergo quiescit, igitur simul movetur et quiescit, quod videtur impossibile, et sequitur ultra, quod quiescit, et tunc movetur, et e converso, movetur, et nunc quiescit; igitur quod movetur, non movetur, quia quiescit, et quod quiescit non quiescit, quia movetur, quæ videntur contradicere. Respondeo, ista contraria non conveniunt eidem *ubi*, nisi secundum diversam relationem. Motus autem localis non est magis quam *ubi*, quod est terminus ejus. Nunc autem quod contraria relativa insint eidem secundum diversa, non est inconveniens. Potest enim aliquis esse dissimilis alicui secundum scientiam, et similis secundum albedinem, et ita similis et dissimilis respectu diversorum. Similiter in proposito, aliquid potest simul dici moveri et quiescere, quæ sunt quasi opposita contraria relativa, quia duo *ubi*, secundum quorum unum attenditur motus, et secundum aliud quies, possunt simul eidem inesse, in quibus *ubi* fundantur respectus oppositi. Non sic possunt contraria absoluta eidem inesse, quia tales formæ, ex quo sunt absolutæ, natæ sunt totum denominare, et ideo respectu totius expellunt se mutuo, et ideo nunquam insunt duo contraria absoluta, nisi secundum *quid*. Relationes vero, et respectus, quia sunt ad aliquid, tantum possunt plurificari plurificatis terminis qualitercumque, et ideo possunt plures inesse eidem. Concedo igitur illas affirmativas, movetur simul et quiescit, et nego negativas. Non enim sequitur, quiescit, ergo non movetur, quæ cum motus localis, vel moveri localiter non sit nisi secundum *ubi*, negatur in consequente omne *ubi*, quia sequitur, non movetur, igitur secundum nullum *ubi* movetur. Antecedens verificatur pro uno *ubi* tantum, et ideo est consequens falsum in argumento, non movetur in isto *ubi*, in quo quiescit, ergo non movetur in alio *ubi*. Similiter est illud consequens, hoc est simile secundum hoc; igitur non est dissimile.

Solvitur. (margin)

Contra, absoluta expellunt se mutuo. (margin)

In respective oppositis non sequitur absoluta affirmatio, et negatio. (margin)

Ad quintum. Ad quintum, dico quod omnis visio, vel actus immanens, qui infuisset Christo in cœlo, inesset etiam in pyxide et in terra, licet non primo. Primo infuisset sibi in cœlo, et concomitanter infuisset sibi in pyxide. Unde quantum ad terminationem visionis, vel actum visus requiritur certa approximatio visibilis ad visum, aliter enim non esset visio, quia positio visibilis super visum prohibet visionem esse, et eodem modo de nimia distantia. De istis actibus immanentibus, quomodo conveniunt in cœlo, et in Eucharistia, dicetur infra.

Visibile positum supra visum non facit visionem. (margin)

SCHOLIUM VII.

Ad quæstionem secundam resolutio: Posse corpus Christi simul esse in cœlo, et in altari, quia ibi non est contradictio. Et regula Doctoris hîc notanda est, nempe, nihil est denegandum Deo, licet ei convenire non probes, modo solvere possis rationes in contrarium. Vide eum in Oxon. hîc quæst. 3. et Scholium ibi num. 2.

34. Ad quæstionem secundam Responsio D. Thom. Quantum ad solutionem primæ ex his duabus quæstionibus, dicunt aliqui quod corpus existens in cœlo dimensionabiliter potest realiter esse in Eucharistia per conversionem alterius in ipsum, non per proprias dimensiones, quia propriæ ejus dimensiones non sunt alicubi præterquam in cœlo, nisi tantum concomitanter, quia si primo esset dimensionabiliter in Eucharistia sub hostia consecrata, sequitur quod simul esset dimensionabiliter in diversis locis, quod videtur impossibile.

Rejicitur. Contra: Istud primum istorum est improbatum superius *in ista dist.* Secundum etiam improbatur in quæstione præcedente; ideo dico aliter, quod corpus Christi existens in cœlo potest realiter non

Resolutio propria. tantum secundum modum ejus naturalem esse in alio loco vel in altari, et non solum per conversionem alterius in ipsum, ut patet ex prædictis, sed etiam alio modo, sine omni conversione. Patet ibi.

35. Ad primum principale. Ad rationem primam in oppositum, cum arguitur, quod corpus Christi in uno loco esse oportet, respondet, *oportet*, id est, opportunum est, quia realiter verum est, quod est in cœlo corporaliter, tamen aliquando de potentia absoluta posse esse alibi corporaliter, quam tantum ibi. Et hoc credimus esse necessarium, quia aliquando factum, quia pie creditur quod in assumptione matris suæ occurrit ei corporaliter.

Ad secundum. Ad secundum, cum dicit quantitatem esse formalem rationem alicujus essendi in loco, dico quod ratio formalis alicujus potest intelligi dupliciter. Uno modo quod sit quo aliquid est formaliter tale, ut calor est formalis ratio, quo aliquid est calidum, et similitudo ratio formalis, qua aliquid est simile, et albedo, qua aliquid est album; et ideo nullo modo plurificatur, nisi pluriticata sua ratione formali. Alio modo accipitur ratio formalis alicujus pro causa proxima elicitiva alicujus effectus, vel causa fundamenti proxima alicujus, sicut dicimus quod calor est formalis ratio calefaciendi, et albedo disgregandi et assimilandi; et isto modo quantitas est formalis ratio essendi in loco, quia est causa et proximum fundamentum plurium *ubi* et essendi, et de ista ratione formali non oportet quod pluriticetur, et pluriticata illa, cujus ratio est formalis, vel causalis, quia nunquam pluriticato posteriori essentialiter, quod contingenter sibi convenit, multiplicatur de necessitate suum prius.

[illegible]

Ad tertium [illegible] quæ sunt [illegible]

Ad tertium cum dicitur, quæ simul sunt cum tertio, inter se simul sunt, dico quod hæc propositio universaliter est falsa, nisi quando illud tertium, cum quo sunt illa simul, sit limitatum, secundum illud esse, secundum quod illa dicuntur esse simul cum illo, quia quando est illimitatum ad illud *esse*, secundum quod alia dicuntur esse simul cum eo, et ad aliud, est propositio falsa. Exemplum, æternitas est simul cum hoc nunc, et anima Antichristi est simul cum æternitate quando est, igitur hoc nunc est simul cum illo in quo

anima Antichristi erit, non valet, quia æternitas est quoddam illimitatum ad extrema, cum quibus dicitur esse simul. Similiter quod est hîc, est simul cum Deo, et quod est Romæ, est simul cum Deo; igitur ista inter se sunt simul, non valet, quia tertium non est præcise cum extremis, quando concluditur eorum simultas inter se. Eodem modo est in proposito, corpus enim de se non est formaliter limitatum, et de necessitate ad unum *ubi*, vel ad unum locum, quia ut comparatur ad virtutem et potentiam divinam, potest esse in pluribus locis, ut prius patuit; ideo non sequitur, unum corpus potest esse simul, simultate corporis in duobus locis; igitur et ista loca possunt esse inter se simul.

Anima est tota in qualibet parte.

Ad quartum, cum arguitur quod si corpus distaret a se, esset aliud a se, respondeo, quod non sequitur, sicut patet de anima existente in capite et in pede, et distante a se per medium, scilicet in totum corpus, et tamen est eadem, ex illimitatione sua ad omnes partes, et tota in qualibet. Similiter *esse*, quod habet homo modo, et *esse*, quod postea habebit in fine vitæ suæ, distant ab invicem, secundum durationem mediam, nec tamen sequitur quod est aliud et aliud *esse*, sed omnino idem *esse*. Unde consequentia non valet, quia diversitas in posteriori non concludit diversitatem in priori, ut sunt duo loca, igitur duæ quantitates.

Ad ultimum, utrum corpus Christi sub hostia moveatur mota hostia, vel non? et quomodo non, et quomodo sic, dicetur inferius.

QUÆSTIO IV.

Utrum corpori Christi naturaliter existenti in se, et eidem realiter existenti sub Sacramento Eucharistiæ, insint eædem proprietates et partes?

Alens. 4. *part. quæst.* 40. *memb.* 3. *art.* 4. *et* 5. D. Bonavent. *hic* 2. *part. art.* 1. *quæst.* 2. Richard. *art.* 1. *quæst.* 2. D. Thom. *q.* 3. *art.* 2. *et* 3. *part. quæst.* 76. *art.* 4. Suarez *ibi disp.* 52. *sect.* 2. *et* 4. *et disp.* 48. *sect.* 1. Scotus *in Oxon. hîc quæst.* 4.

1. Argumentum primum negativum.

Arguitur quod non. Primo de proprietatibus, quia nihil existens hîc potest esse alibi, nisi illud quod est alibi, convertatur in ipsum; sed proprietates substantiæ panis et vini manent post consecrationem panis, et conversionis panis in corpus, nec si convertitur in corpus, convertitur in proprietates ejus; ergo non sunt eædem proprietates corporis Christi in cœlo et in Eucharistia. Major probatur, quia nihil potest esse alicubi, ubi prius non fuit, nisi per aliquam mutationem factam in aliquo; sed corpus Christi, nec aliqua ejus proprietas mutatur, quia est ubi fuit in cœlo semper uniformiter, et in se semper eodem modo se habet; igitur per mutationem alicujus alterius est modo hîc, ubi prius non fuit, ut quia aliud convertitur in ipsum.

Secundum.

Item, in hoc Sacramento uno, non est nisi semel sanguis Christi ibi, sicut nisi semel sanguis Christi, aliter enim bis poneretur, et esset frustra ibi; sed sanguis est sub

speciebus vini, igitur non sub speciebus panis; sanguis autem est pars vera corporis; igitur non insunt ei eædem partes in cœlo et in Eucharistia.

Tertium. Item, nihil incipit esse, postquam est simpliciter; igitur a simili nihil incipit esse sacramentaliter postquam est sacramentaliter; igitur si sanguis Christi esset sub speciebus panis post consecrationem ejus, non inciperet postea sacramentaliter esse sub speciebus vini post consecrationem; ergo non prius fuit sub speciebus panis.

Quartum. Item, arguitur hîc specialiter de quantitate corporis Christi sic: Quantitas est proprietas corporis Christi; sed non est realiter in corpore Christi sub speciebus panis, quia quantitas non est alicubi, nisi localiter, et in continente aliquo; ex natura istorum extremorum oritur relatio circumscriptionis passivæ, quæ est *ubi*, et per consequens non posset quantitas corporis Christi esse in Eucharistia posito continente, quod natum est continere *ubi*, nisi haberet ibi circumscriptionem, et esset ibi localiter, quod est inconveniens; igitur.

Quintum. Item quinto sic: Nunquam est ponenda multitudo sine necessitate in operibus miraculosis, sicut nec in operibus naturæ, et per consequens in Eucharistia, non sunt plura ponenda, quam per se sufficiant ad veritatem hujus Sacramenti. Sed Eucharistia vere esset Sacramentum, et quantum ad signum, et quantum ad signatum, licet non sit ibi anima, nec sanguis ut partes, nec aliqua proprietas, quia species panis est signum hujus Sacramenti, et substantia corporis Christi vere signatum primum, quia in ista sola sit conversio; sed substantia corporis Christi potest esse sine anima et sanguine et quantitate, quia prius potest esse sine posteriori; igitur videntur illa alia frustra poni sub speciebus panis.

Contra, Innocentius de officio Missæ *part.* 3. *c.* 2. et ponitur in littera *dist.* 11. scilicet, *tale corpus dedit Christus quale habuit*, etc.

SCHOLIUM I.

Primum dictum: *Corpus Christi esse in cælo*, ex Trident. sess. 13. cap. 1. et August. de consecrat. d. 2. c. 1. *Corpus*, *aliquo modo naturali*. Secundum: *Esse sub speciebus sacramentaliter*. Tertium: *Corpus, ut est terminus conversionis panis, non includit animam, nec accidentia, licet hæc concomitentur*. De anima patet, quia si fieret consecratio in triduo mortis, eodem modo poneretur corpus sub speciebus sicut nunc, et tamen non esset ibi anima sub ipsis. Videtur hoc dicere Trid. sess. 13. c. 3. dum ait animam ex vi verborum non poni sub speciebus. Quartum: *Corpus includere sanguinem, vel non, incertum est*, et idem est de reliquis humoribus, an includantur in corpore, ut est terminus conversionis, necne.

Respondeo, hîc primo videndum est de suppositis *in quæst.* 2. Illis 2.
suppositis declaratis respondendum est ad quæstionem. De primo dico, quod supponitur in quæstione corpus Christi existere in cœlo naturaliter, et modo naturali; supponitur etiam quod sit sub speciebus panis sacramentaliter, et quæritur deinde si eædem proprietates et partes conveniant ei ut

existit hic et ibi? Ista supposita sunt vera. Primum existit in cœlo quia tenemus ex fide quod Christus veraciter in corpore resurrexit et ascendit in cœlum totaliter, et quod ibi sit corporaliter : *Donec finiatur sæculum, sursum est Dominus,* dicit Augustinus.

Vide de consecr. d. 2. c. 1. Prima hæres. Augustin. tract. 50. in Joan.

Et secundum est verum, quia istæ species facta consecratione sunt unum signum corporis Christi veri, tanquam primo contenti, licet ex consequenti et concomitanter possit alia, quæ consequuntur primum signatum, consequenter signare, sicut est de signo naturali, ut rubore, qui ut primum signatum denotat et significat verecundiam inesse, ex consequenti vero apparens turpe. Sic est in proposito, quia Eucharistia primo ex institutione significat corpus Christi sub illis speciebus contineri realiter, quia placuit Deo in speciebus post consecrationem, ut quodam signo vero et efficaci, corpus Christi realiter contineri ; et hoc congruum erat, quia, ut dictum est, ex quo voluit corpus suum esse nutritionem et cibum animæ spiritualem, congruum fuit instituere aliquod signum illud repræsentans, cui conveniret nutritio et cibatio corporalis, cujusmodi est species panis. De ratione autem cibi, ut distinguitur contra potum, est, quod habeat partes solidas; et ideo voluit species panis esse signum proprium cibi spiritualis, et carnis suæ, ut distinguitur contra sanguinem, licet ex consequenti significet sanguinem, quia nec corpus, nec caro sua est sine sanguine. Eodem modo voluit vinum esse primum signum partium non solidarum, ut sanguinis, licet concomitanter significet partes solidas ; unde sive fiat conversio specierum panis in corpus, et specierum vini in sanguinem, sive non, semper istæ species ex institutione divina significant corpus Christi, et sanguinem sub illis realiter contineri, non ex vi conversionis, sed ex vi Sacramenti, et institutione divina semper suum significatum simul cum eis, et ita corpus est primum signatum hujus signi.

3. Corpus non includit animam, ut terminus consecrationis panis.

Sed quid includit corpus Christi, ut primum signatum hujus signi? Respondeo quod non animam, quia si fuisset consecratio corporis Christi facta in triduo, fuisset tantum corpus signatum hujus signi, et non anima, quia tunc corpus Christi sub speciebus non habuisset animam, quia fuit mortuum, et simul non potuit esse animatum, et non animatum ; certum est etiam, quod accidentia non pertinebant ad rationem primi signati, quia quod continetur ibi, ut primum signatum, est nutrimentum spirituale reficiens animam, sicut signum ejus est species panis corporaliter nutrientis; et ideo licet accidentia concomitantur primum signatum, ut corpus Christi reale, non tamen sunt ipsum primum signatum, sed substantia corporis Christi, quod est primum contentum, tanquam primum nutrimentum.

Accidentia non pertinent ad primum terminum hujus conversionis.

4. An sanguis sit de primo signato consecrati-

De sanguine vero est dubium, de quo facta sunt argumenta ad quæstionem, an scilicet includatur sub corpore, vel in corpore, ut est si-

…onia corporis.

gnatum primum hujus signi, an vero corpus ex partibus solidis, distinguendo eas a partibus fluidis et ut cibus sit primum contentum hujus Sacramenti, an omnia illa comprehendat?

Corpus Christi, ut est primum signatum, includit necessario solas partes solidas.

Respondeo quod corpus Christi, ut est primum signatum hujus Sacramenti, non necessario includit nisi partes solidas, et ita dico primo, quia possibile est non includere partes fluidas vel humores. Secundo, quia hoc congruit. Tertio, quia ita sit.

Primum, quod hoc sit possibile, probo, quia quæcumque possunt habere diversa signa naturalia, possunt habere diversa signa ad placitum multo magis, quia minor distinctio sufficit ad diversa signa ad placitum, quam ad diversa signa naturalia, quia ista consequuntur rem; sed corpus ut includit tantum partes solidas, et sanguis, possunt habere diversa signa naturalia, ut diversos conceptus in anima, quia conceptus sunt signa rerum

Aristot.

I. *Perihermenias*, *cap.* 1. igitur possunt habere distincta signa ad placitum; sed cuilibet signo proprio correspondet proprium signatum; igitur possibile est primum signatum speciei panis non includere sanguinem, et nec e converso.

Item, secundo dico quod istud congruit, quia sicut in cibatione vel nutritione corporali sunt distincta cibus et potus, quorum species sunt hujusmodi signa, ita correspondent eis in refectione spirituali duo hujusmodi signa, primo corpus, secundo sanguis, quæ sunt nutrimenta, et refectio animæ spiritualis.

3

Tertium probo, quod ita forte est, quia sicut in morte Christi fuit anima separata a corpore, ita verisimile est tunc temporis totum sanguinem a corpore ejus esse effusum, vel parum, vel nihil inde remansisse de sanguine, et sicut tunc si fuisset in triduo verum Sacramentum Eucharistiæ, anima non pertinuisset ad primum signatum, vel ad rationem primi signati corporis, quia corpus tunc non fuit vivum, sed mortuum, ita nec sanguis, quia tunc nihil habuisset de sanguine in corpore Christi; et tamen potuit fuisse tunc vera consecratio corporis, et verum Sacramentum Eucharistiæ. Et secundum hoc haberet dicendum sicut prius, quod *corpus* potest capi dupliciter:

… potest.

Uno modo, ut est aggregatum ex partibus solidis et fluidis ut carnibus et sanguine, et sic est primum signatum totius Sacramenti Eucharistiæ unitate integritatis, et non indivisibilitatis, quia sic ei correspondet unum signum, scilicet species panis et vini. Alio modo potest sumi *corpus* tantum pro partibus solidis, distinguendo eas a partibus fluidis, et sic sunt duo signata specialia, contenta sub proprio signato, sicut sunt hujus duo signa, ut species panis sit unum signum proprii signati, ut carnis corporis Christi tantum, et species vini sit proprium signum proprii signati, ut sanguinis; et ita corpus non continet sanguinem, nisi concomitanter solum, ut est primum signatum et proprium specierum panis, sicut prius dictum est, quia sanguis est

primum contentum sub speciebus vini.

SCHOLIUM II.

Præmissa distinctione duplicis necessitatis, primum ait posse corpus Christi habere partes et proprietates sub modo naturali, et non sub modo sacramentali, quia hic modus post judicium non perseverabit. Secundo e converso dicit posse habere partes et proprietates sub modo sacramentali, et non sub naturali, quia iste non dependet necessario, et simpliciter ab illo, quod late probat contra D. Thom. hinc inferens duo corollaria. Primum : *Eucharistiam potuisse institui ante incarnationem*, hoc est, ante formationem ex Virginis utero, si natura humana alias uniretur personæ divinæ. Secundum : *Corpus Christi posse manere sub speciebus, licet modus existentiæ naturalis desineret.* Ita omnes Scotistæ.

Quantum ad secundum articulum, est sciendum, quod non quæritur de existentia extremorum, an scilicet corpus habeat necessario *esse* modo naturali vel sacramentali, nec etiam de absoluta inhærentia proprietatum corporis Christi ad corpus Christi, ut existit in cœlo et in altari, modo scilicet naturali et sacramentali, ut utrum sub quolibet istorum modorum essendi conveniunt sibi proprietates, passiones et partes eædem; sed quæritur an positis extremis cum suis proprietatibus, ut corpore Christi in cœlo modo naturali, et corpore Christi in Eucharistia modo Sacramentali, utrum necessario proprietates, et partes quæ insunt corpori existenti sub uno modo, insunt corpori existenti sub alio modo.

Et respondeo, distinguendo de *necessitate*, quia *necessitas* potest intelligi dupliciter : Uno modo simpliciter et absolute, ut absolute et simpliciter sit necessitas, quod proprietates quæ insunt corpori existenti sub uno modo, et eædem necessario, simpliciter et absolute insint eidem existenti alio modo. Alio modo potest intelligi necessitas secundum *quid*, vel concomitanter aliquorum, non quod fiat quæstio de necessitate consequentis, scilicet sacramentali existentia corporis Christi in altari, quia necessitas extremorum supponitur; sed quæritur posita existentia subjecti, consequenter de proprietatibus ipsum consequentibus et concomitantibus, an proprietates concomitantes corpus Christi in cœlo, concomitentur ipsum in altari necessario.

Decisio quæstioni[s]. Necessita[s] duplex.

7. Si fiat quæstio de necessitate absoluta, dico quod non sic est necessarium absolute omnem proprietatem, nec etiam aliquam, quæ inest sibi, ut existit modo naturali in cœlo, convenire ei, ut existit in sacramento modo non naturali, quia non est necesse corpus Christi esse modo non naturali, ut modo sacramentali, quia post judicium extremum in fine mundi non existet corpus Christi sacramentaliter sub speciebus, nec habebit esse tunc tale, et per consequens tunc non inhærebunt sibi passiones, nec proprietates corporis Christi proprii, sicut modo non naturali, vel sacramentali existentis, quia habebit *esse* solum modo naturali.

An absolut[e] necesse omnes pr[o]prietate[s] quæ insu[nt] corpor[i] Christi [in] cœlo, eidem inesse alteri. Post extremu[m] judiciu[m] non er[it] Euchar[i]stia.

Sed estne necesse absolute modo e converso, quod omnes proprietates, vel aliquæ, quæ insunt cor-

An si[t] necess[e] absolut[e] omnes pr[...]

pori Christi existenti modo non naturali, vel sacramentali, quod insint necessario corpori Christi modo naturali existenti? Videtur quod sic, quia si aliqua passio inest corpori Christi modo non naturali alicubi, inest sibi alibi, ubi existit modo naturali, quia quod nihil est in se naturaliter, nihil est in alio naturaliter; igitur omnes proprietates inexistentes ei, ubi est modo non naturali, insunt ei, ubi est modo naturali.

prietates corporis Christi ut in altari, si in esse et in cœlo. Sententia S. Thom. rejicitur.

Sed istud non videtur mihi verum, quod posito corpore Christi habere *esse* modo non naturali sub sacramento, quod oporteat ipsum habere *esse* alibi necessario modo naturali, quia potest esse alicubi modo non naturali, absque hoc quod sit modo naturali.

Modus sacramentalis non dependet simpliciter ab existentia naturali Christi.

8. Corollarium primum.

Et ex hoc sequitur quoddam corollarium, quod corpus Christi ante incarnationem potuit primo fuisse sub speciebus panis et vini, sicut modo est, modo non naturali, absque hoc quod necessario fuisset alibi modo naturali; hoc autem, quod prædictum est, probatur sic: Ubicumque res temporalis potest habere veram existentiam temporalem, ibi potest incipere esse simpliciter. Sed Christus ante incarnationem, et antequam Abraham fuit, in principio mundi potuit habuisse veram existentiam temporalem, et modo non naturali; igitur tunc potuit incepisse esse simpliciter, et habere *esse* modo non naturali.

Eucharistia potuit esse ante incarnationem. Probatur primo.

Secundo.

Item, secundo sic: Quando aliqua existentia realis est indifferens ad duos modos essendi, si potest incipere sub uno modo sine hoc quod incipiat sub alio modo, potest et e converso incipere sine hoc quod incipiat esse sub isto modo; sed existentia corporis est indifferens ad modum essendi naturaliter et sacramentaliter; igitur sicut incepit sub modo essendi naturali, antequam esset sub modo sacramentali, vel non naturali, ut in incarnatione, et in tempore incarnationis, ita potuit tunc incepisse sub modo essendi non naturali, ut sacramentali.

Dices quod major est vera, quia illi duo modi essendi æqualiter se habent ad illam existentiam realem, tunc enim sicut potest esse sub uno modo sine alio, ita e converso, et ita non est minor vera, quia modus essendi non naturaliter præsupponit modum essendi naturaliter, et per consequens ab ipso dependet.

9.

Contra hæc arguo, et potest esse triplex ratio principalis. Existentia modo naturali non est de essentia existentiæ modo non naturali, nec causæ ejus; igitur existentia modo non naturali non dependet ab existentia modo naturali. Consequentia patet, quia nihil dependet ab aliquo, quod non est de essentia ejus, vel causa ejus. Antecedens probo: De essentia hujus Sacramenti non est nisi res et signum. Existentia vero modo naturali non est signum hujus sacramenti, quia existentia corporis Christi modo naturali non est species sensibilis panis et vini; nec etiam est res hujus sacramenti, vel signatum contentum sub sacramento, quia existentia sub modo naturali non est res con-

tur.

tenta sub sacramento isto, quia existentia ut sub modo non naturali, vel sacramentaliter, non est existentia sub modo naturali, licet hæc existentia realiter sit illa; igitur nec est de essentia signi vel signati hujus sacramenti, nec etiam signati hujus sacramenti ut sic, modo scilicet non naturali existat, nec etiam est causa signi, quia ex conditione et similitudine naturali, habet esse tale signum ex institutione divina. Dico igitur sine assertione, quod corpus Christi simpliciter potuit incepisse fuisse modo non naturali et sacramentaliter, et habuisse tunc proprias passiones suas modo non naturali, sicut modo habet in Eucharistia, et non habuisse *esse* modo naturali sub speciebus convenientibus sibi modo naturali, sicut modo conveniunt sibi. Quod si verum est, sequitur quod ante conceptionem et formationem corporis Christi de purissimis sanguinibus, potuisset esse Eucharistia.

10. Secundum corollarium. Posset corpus Christi desinere esse secundum modum naturalem, et manere sacramentaliter.

Sequitur etiam aliud corollarium, quod post formationem corporis, et ejus incarnationem, posset Christus manere sub Sacramento, et modo non naturali, licet desineret esse modo naturali, cujus probatio est, quia quando existentia alicujus est indifferens ad duos modos, quorum unus non necessario dependet ab alio, potest manere sub uno, licet non sub alio, sed desinat esse. Existentia corporis Christi est indifferens ad illos duos modos, et neuter dependet ab alio, ut probatum est; igitur modo post incarnationem potest manere corpus Christi in Eucharistia sacramentaliter, licet non maneat, vel desinat esse quantum ad modum essendi naturaliter.

Objectio.

Sed contra istud est, quod prius argutum est, mirum enim videretur quomodo posset corpus Christi esse, antequam esset modo essendi naturali, et quomodo posset esse, postquam desineret esse modo naturali, quia quod nihil est in se, nihil est in alio; et ideo si Christus secundum *esse* suum naturale non sit in se, non videtur quod possit esse in alio sacramentaliter.

Solvitur. Quomodo corpus Christi inciperet esse simpliciter et quomodo secundum quid.

Respondeo, quod si corpus Christi prius incepisset modo naturali, vel sacramentaliter, ut si Deus produxisset corpus Christi solum secundum illud *esse*, quod modo habet sub speciebus in Sacramento Eucharistiæ, simpliciter incepisset esse, et illud *esse* fuisset suum *incipere* simpliciter, et tunc incepisse fuisse sub Sacramento Eucharistiæ fuisset simpliciter incepisse; et tunc fuisset verum quod Christus secundum suum *esse* esset simpliciter in Eucharistia, sicut modo est simpliciter in cœlo; et tunc de novo incepisse esse modo naturali fuisset suum *incipere esse* secundum *quid*, quia prius incepit esse alio modo simpliciter. Unde si primo incepisset esse modo non naturali, ut in Sacramento, et postea naturali modo ut per incarnationem, non incepisset bis esse simpliciter, sicut modo incipit esse præsens alibi in Eucharistia, ubi prius non fuit; et incipere esse secundum istum modum, ut non naturaliter post modum

essendi naturalem, est incipere esse secundum *quid*, nam per incarnationem prius incepit esse sub modo essendi naturali ; ita si ante incarnationem incepisset esse sub modo essendi non naturali, sicut est modo in Eucharistia, incepisset simpliciter, et post habens *esse* modo naturali, incepisset tantum esse secundum *quid*.

Replica. Sed dices quod ex hoc sequeretur non fore tunc veram incarnationem Christi, nec veram ejus generationem de virgine, ex quo prius habuit *esse* simpliciter per inceptionem simpliciter alio modo dictam.

12. Solvitur. Respondeo quod licet isto casu posito, prius incepisset esse simpliciter modo non naturali, quam naturali, verissime tamen fuisset post incarnationem, et genitus de sanguinibus virginis gloriosæ, et alitus et nutritus et augmentatus, et sic incepisset de novo esse modo naturali ; nec hæc inceptio fuisset inceptio ejus simpliciter, ut modo ejus, quia prius incepisset esse simpliciter alio modo, ut modo non naturali, et ita hæc inceptio ejus secundum modum essendi naturalem fuisset inceptio ejus secundum *quid* ; et ita patet quod potuit fuisse simpliciter modo non naturali, antequam fuisset incarnatus, et nec postea incepisset esse per incarnationem simpliciter, sed secundum *quid* tantum, quia præintelligeretur esse simpliciter alio modo.

Quomodo corpus Christi moveret sacramentaliter. Sed quomodo posset modo desinere esse secundum modum ejus naturalem, et tamen esse modo non naturali in Eucharistia ; videtur enim quod tunc esset, postquam desineret esse secundum modum, et esse ejus naturale, et maneret in Eucharistia.

Dico quod sicut corpus Christi existens modo non naturali in Eucharistia potest desinere esse, manente secundum suum esse naturale, et modo naturali ut in cœlo, quia neuter modus essendi dependet ab alio, et desinit esse secundum *quid*, et manet secundum *esse* simpliciter ; ita e contra posset Christus desinere esse sub modo essendi naturali, ut si tonsoraretur totaliter excepta substantia ejus, et tamen maneret sub modo essendi non naturali in Eucharistia, et tunc desineret esse secundum *quid*, et maneret secundum suum *esse* simpliciter, nam ita verum et simpliciter *esse* habet in Eucharistia, sicut in cœlo.

Ad rationem igitur illam, cum dicitur quod nihil est in se, nihil est in alio, concedo, quia si Christus nullum *esse* verum et simpliciter haberet in se, nullum haberet *esse* in Eucharistia. Sed dico quod Christus, si non est secundum modum essendi ejus naturalem, nihil est in se, falsum est, quia illa hypothesi posita ita vera, fuisset tunc corpus Christi in Eucharistia, sicut modo est in cœlo, et ita simpliciter et realiter ; nam realis existentia corporis est indifferens ad istum vel ad illum, et ita poterit simpliciter esse sub uno modo, et sub alio. Christus enim habet suum esse naturale in Eucharistia, sicut in cœlo, licet non modo essendi naturali. Sic igitur patet quomodo non est necesse necessa-

tate simpliciter necessaria proprietate inexistenti corpori Christi in cœlo naturaliter, inesse necessario idem existenti in Eucharistia modo non naturali, nec e converso.

SCHOLIUM III.

Supposita duplici necessitate et existentia corporis Christi in cœlo et in Eucharistia, resolvit Doctor, partes, proprietates, omniaque absoluta, quæ conveniunt corpori in uno loco, ipsi convenire et in alio. Primo, quia absoluta prius insunt quam *ubi*, et ita sicut non variantur per *ubi*, ita non desinunt esse per respectum de novo advenientem. Secundo, alioquin contradictoria dicerentur de eodem secundum idem. Vide Doctorem in Oxon. num. 10.

14. Sed quid de necessitate secundum quid.

Sed quid est dicendum de necessitate conditionata, supposita existentia subjecti, an scilicet consequenter est necesse quod proprietates, quæ insunt corpori Christi in cœlo, insint eidem in Eucharistia. Respondeo quod sic, quod probo : Nam quæcumque sunt priora ipso respectu ubicali, in omni respectu consimili, ad respectum *ubi* non variantur propter variationem *ubi*, vel alicujus respectus similis respectui ubicali, quia non variatur prius ad variationem posterioris. Nunc autem proprietates et partes corporis Christi, sive in cœlo, sive in Eucharistia, sunt priores ipsis *ubi*, et omnibus respectibus consimilibus; igitur non variantur hujusmodi partes et proprietates corporis Christi propter variationem ipsius *ubi*, vel alicujus respectus consimilis. Sed per hoc, quod corpus Christi nunc est sub speciebus, et prius non fuit, non est variatio nisi secundum *ubi*, vel aliquem alium respectum consimilem, quia tantummodo est præsens quantitati et speciebus panis, quibus prius non fuit sic præsens, quando tantum erat in cœlo; et ita præsentia solum dicit respectum ubicalem, vel alicujus consimilis, et variatio secundum istam præsentiam est variatio secundum *ubi*, vel respectum similem respectui ubicali; corpus enim Christi, licet non sit localiter sub speciebus panis, est tamen ibi suo modo simili præsentiæ locali, sicut Angelus suo modo est in loco. Præsentia tamen corporis Christi est multo simplicior sub speciebus panis quam præsentia Angeli in loco; non igitur proprietates et partes corporis, quas habet in cœlo, variantur propter *ubi* variatum in Eucharistia.

Resolutio Doctoris affirmativa probatur primo.

Suo modo Angelus est in loco.

Respondendum est itaque ad quæstionem, quod corpus Christi existens in Eucharistia habet easdem partes et proprietates, quas habet in cœlo, licet alio modo essendi ; et de hoc sic arguitur sub alia forma : Nullum absolutum simpliciter desinit esse in toto propter novum respectum, et maxime, si ille respectus sit extrinsecus adveniens ; igitur quantitas, vel partes aliquæ absolutæ simpliciter in toto desinunt esse propter novum respectum, et maxime si iste respectus sit extrinsecus adveniens. Sed corpus Christi in cœlo propter hoc, quod de novo est in Eucharistia, ubi prius non fuit, nihil acquirit nisi novum respectum ; igitur quodli-

Absoluta non desinunt esse in toto propter novum ubi, vel respectum.

bet absolutum, quod sibi convenit in cœlo, convenit eidem, ut est in Eucharistia.

15. Probatur secundo. Contradictoria sunt simul natura.

Item hoc secundo probo sic: Contradictoria intelliguntur sibi contradicere pro eodem instanti, non tantum temporis, sed naturæ, ita quod in quocumque instanti temporis, vel naturæ, unum inest, reliquum non inerit, et e converso. Sed hæc affirmatio habere proprietates et partes, præcedit saltem natura respectum ipsius corporis, cujus sunt istæ passiones et partes, ad esse *ubi*, vel esse in loco, et omnem etiam respectum consimilem respectui ubicali ; ergo similiter negatio contradicens, scilicet non habere hujusmodi proprietates et partes, intelligitur præcedere *ubi*, et omnem talem respectum in cœlo ; ergo si haberet partes et proprietates in cœlo, et non habet eas in Eucharistia, utrumque præcedit ipsum *ubi ;* igitur propter hujusmodi respectus sequentes non tollitur quin hæc contradicant habere partes et proprietates, et non habere eas. Si igitur corpus Christi habeat hujusmodi partes et proprietates in cœlo, et non habeat eas in Eucharistia, non obstante alio et alio *ubi* ejus in cœlo et in Eucharistia, vere et simul verificabuntur contradictoria de eodem, ut de corpore Christi, nisi in Eucharistia haberet easdem proprietates et partes, quas in cœlo, quia ibi est vere et realiter, quod est impossibile.

16. Objectio.

Dices quod ita potest concludi contra me, quod contradictoria simul dicerentur de eodem, et vere, si simul moveretur, et non moveretur, quod prius concessi, ut videtur, quia dixi corpus Christi ut in cœlo quiescere et in Eucharistia localiter moveri, et si quiescit non movetur : igitur simul movetur et non movetur, quod videtur impossibile. Ut possit solvi, si ratio ista valeat, respondeo quod moveri secundum locum ex Philosopho. 8. *Physic. text. comm.* 2. est aliter se habere nunc quam prius. Sed quia ista competunt eidem corpori ratione diversorum respectuum ubicalium in eo, ideo non sunt contradictoria quæ inferuntur, quia insunt respectu diversorum, et nulla est incompossibilitas, vel contradictio vel contrarietas, quod idem corpus moveatur secundum unum *ubi*, et quiescat, vel non moveatur secundum aliud, sicut nulla est contrarietas quod idem sit alicui simile secundum albedinem, et dissimile secundum scientiam, et ita simile et dissimile respectu diversorum.

Contraria enim relativa non destruunt se, nec repugnant respectu diversorum ; conceditur igitur ista affirmativa, quod simul movetur et quiescit, secundum tamen diversa. Sed non sequitur, quiescit, ergo non movetur ; sicut nec sequitur, est dissimilis, ergo nullo modo est similis, sed est fallacia consequentis semper ex altera parte contradictionis inferre negativam simpliciter : sed tantum habet inferri secundum *quid*, nam non sequitur, quiescit, ergo non movetur, de corpore existente in duobus locis in quorum uno movetur, et in alio quiescit, quia in consequente negatur omnis motus, in antece-

dente tantum pro uno *ubi*; sed non valet, non movetur in isto *ubi*, ergo non movetur in aliquo *ubi*; negatio enim, quæ infertur ex altera parte, est negatio secundum *quid* tantum, et non simpliciter, quia quiescens in uno *ubi*, non movetur in illo *ubi*; sed non sequitur simpliciter, igitur nullibi movetur gratia formæ, quamquam tamen tenet gratia materiæ, ut respectu illius, quod tantum habet unum *ubi*; gratia tamen formæ semper est fallacia consequentis in tali modo arguendi ab inferiori ad superius.

A negatione secundum quid ad negationem simpliciter vi formæ non tenet.

17. Ad primum principale.

Ad rationes. Ad primam, quando arguitur quod nihil manens hîc potest esse alibi, nisi per conversionem alterius in ipsum, verum est nisi mutetur in ipsum, vel in aliquid aliud quod ipsum concomitatur; anima autem et quantitas concomitantur corpus Christi, in quod fit conversio; ideo hæc per solam conversionem alterius in corpus Christi, possunt esse in altari.

Sed contra est, hîc non est nisi quidam respectus præsentialitatis ad aliquid; si igitur iste respectus habeatur ex vi conversionis, igitur quodlibet habens istum respectum præsentialitatis habet illum ex vi conversionis; si igitur anima habeat istum respectum præsentialitatis in Eucharistia, sicut dices, sequitur quod esset ibi ex vi conversionis, quod omnes negant; igitur non est hîc præsens anima alibi, nisi præsentialitas corporis posset haberi sine conversione alterius in ipsum.

Confirmatur ratio, quia idem respectus non potest esse diversorum fundamentorum; sed respectus præsentialitatis hîc est unus respectus; igitur si fundetur in corpore, quia aliquid est conversum in ipsum, non potest fundari in anima, nec in quantitate, in qua nihil est conversum, et per consequens anima, et quantitas, et aliæ proprietates corporis, et partes, non sunt hîc in Eucharistia; vel si sic, hoc non esset nisi per novam mutationem, vel conversionem alterius in ipsa, quod est falsum.

Confirmatur.

Ideo dico ad rationem, quod ista propositio major est falsa, quia, sicut patet ex præcedentibus,* non sequitur ad hoc, quod aliquid hîc manens sit alibi, quod sit ibi per conversionem alterius in ipsum. Nec hoc sufficit ad hoc quod aliquid de novo sit hîc, quod aliquid convertatur in ipsum, imo e converso magis per hoc quod aliquid convertatur in ipsum, fit ipsum conversum, ubi prius non fuit, quam illud in quod convertitur aliquid, sit ubi prius non fuit. Ex hoc enim quod panis convertitur in corpus Christi, existens in cœlo, potius acquirit *esse* in cœlo quam e converso, quod corpus Christi in cœlo sit hîc in Eucharistia, quia semper ex vi conversionis conversum in aliud magis acquirit *ubi* ejus quam e converso, sicut et *esse*.

18. * Quæst. 1. hujus dist. num. 12. Ad hoc ut aliquid sit hîc de novo non sufficit, quod aliud in ipsum convertatur.

Ad secundam, quando arguitur quod sufficit sanguinem esse semel in isto Sacramento, respondeo secundum istas duas vias superius positas in primo articulo, quod si sanguis pertineat ad integritatem corporis, ut est primum signatum specierum panis, dico quod tunc

Ad secundam. An sanguis sit sub specie panis ex vi verborum.

est ibi sanguis bis ex vi Sacramenti, sed non eodem modo, quia ex vi Sacramenti continetur sub specie panis per se, sed non primo, ut primum signatum, sed ut pars primi signati, quia totum corpus et continens sanguinem ut partem ejus, est ejus primum signatum; sanguis etiam continetur sub speciebus vini sicut primum signatum; et ideo non continetur sub speciebus panis et vini, bis eodem modo, quia duo signa omnino distincta non habent idem signatum primum, inquantum imponitur ad diversa signandum primo.

Ad tertium. Per hoc dicendum est ad tertium quod alio modo incipit esse sacramentaliter sub speciebus panis et vini, quia incipit esse sub speciebus panis, ut contentum per se sub eis, et non primo sub speciebus vini, ut primo contentum, et per se, et tunc habens *esse* simpliciter, prius autem secundum *quid*. Si autem teneatur via alia, quod corpus solum inquantum corpus, tantum includit partes solidas, sicut primum signatum sub speciebus panis, tunc non includitur in eo sanguis per se. Et tunc potest faciliter responderi ad ista duo argumenta, quod non continetur sub speciebus panis ex vi Sacramenti, sed tantum concomitanter, sicut anima et quantitas; et sic tantum ibi est sanguis solum ex vi Sacramenti, sub propriis speciebus vini per se contentus, et per consequens per consecrationem panis et conversionem ejus in corpus verum incipit ibi esse sanguis ex vi Sacramenti.

Ad quartum dico quod in Eucharistia est quantitas corporis Christi, ut in cœlo. Et cum dicit quod quantitas non est præsens, nisi alicubi circumscriptive, dico quod hoc est falsum, tu probas, quia positis extremis sequitur relatio quæ apta et nata est inesse, et ita posito loco et quantitate sequitur circumscriptio passiva. Respondeo quod verum est, si talis relatio sequitur ex natura extremorum, sicut similitudo sequitur ex duobus albis, ex natura rei; sed hæc relatio, cum extrinsecus sit adveniens contingenter, non sequitur ex natura extremorum, quia extrema non determinantur naturaliter ad istum respectum, potest tamen talis respectus inesse contingenter positis extremis, quia posito loco et corpore continente, et corpore contento, sequitur quædam capacitas ad talem respectum, sed non necessitas. Ad quartum.

Ad ultimum, dico quod absolute potest salvari veritas hujus Sacramenti, scilicet si tantum contineretur sub speciebus panis substantia corporis. Unde in morte Christi, quando anima fuit vere separata, potuit fuisse facta consecratio panis, et tamen anima non fuisset tunc sub illis contenta, sed supposita naturali existentia corporis Christi, oportet quod ubicumque sit, quod illæ sint ejus proprietates et partes naturales post conversionem. Quia enim istæ partes et proprietates naturales prius conveniunt ei, quam aliquod ubi, contradictio esset quod corpus Christi verum et naturale esset in Eucharistia, et non haberet illas, nam contradictio est quod habeat Ad ultimum.

eas in cœlo et non in Sacramento, posito quod vere sit sub speciebus in Sacramento.

QUÆSTIO V.

Utrum quæcumque actio immanens, quæ est in Christo existente naturaliter in cœlo, insit sibi sacramentaliter in Eucharistia ?

D. Thom. 3. *p. q.* 76. *art.* 3. *et q.* 91. *a.* 4. D. Bonav. *hîc* 2. *p. a.* 2. *q.* 2. Rich. *art* 3. *q.* 2. Palud. *q.* 4. Capr. *q.* 4. Mars. *q.* 8. Suar. 3, *tom. d.* 53. *sect.* 2. Scot. *in Oxon. hîc quæst.*5.

1. Argument. primum negativum. Arguitur quod non : *Videre* est actio immanens, 9. *Metaph. text.* 15. sed Christus aliqua videt in cœlo, quia ibi non est cæcus, quæ non videt ut in Eucharistia ; tum quia ibi non habet organum modo quantitativo, et visio non recipitur nisi in organo potentiæ visivæ quanto, in quo etiam recipitur species ; tum quia existens in Eucharistia non habet objectum visibile sibi præsens, sicut habet in cœlo ; objectum autem proportionabiliter præsens requiritur necessario ad visionem ; tum tertio, quia obstaculum inter potentiam et objectum impedit visionem, illud obstaculum est plura interponi inter oculum Christi in Eucharistia, et objectum visibile quam in cœlo ; igitur propter ista tria non videtur habere eamdem visionem in cœlo, et in Eucharistia.

Secundum. Secundo arguo sic : si potest videre, quæ videt in cœlo, et audire similiter, igitur istius objecti præsentis hîc potest videre colorem, et audire sonum ; consequens est falsum, quia tunc organum potentiæ suæ visivæ et auditivæ haberet, sicut in Eucharistia, modum naturalem, quo posset pati et immutari in objectis, et ita posset pati hîc a calore et frigore, et ab eis corpus suum corrumpi, quod omnino est falsum.

2. Argument. primum affirmativum. Contra, idem non est simul videns, et non videns ; igitur Christus videns in cœlo videbit in Eucharistia.

Dices, quod simpliciter videt in cœlo, et secundum *quid* videt in Eucharistia, quia secundum *quid* existit ibi sub modo, cui non competit visio.

Contra arguo sic : Contradictoria non tantum contradicunt sibi pro eodem instanti temporis, sed naturæ ; igitur sicut affirmatio præcedit aliquid, ita negatio ejus, ut intelligitur sibi contradicere, præcedit illud, quia contradictoria sunt simul tempore et natura inquantum talia. Visio autem prius competit Christo, quam talis præsentia in speciebus, nam quidquid intrincese competit alicui, prius inest sibi, quam quodlibet extrincese sibi adveniens. *Videre* enim est perfectio intrinseca videntis, et absoluta ; esse autem hîc præsens, vel ibi, est respectus intrinsecus adveniens. Similiter negatio visionis in non habente eam, præcedit quamcumque præsentiam in quocumque *ubi* ; igitur nulla præsentia variat contradictionem ; si igitur videt in cœlo, et non videt in Eucharistia, contradictoria conveniunt eidem simul, quod est impossibile. Similiter si videt simpliciter in cœlo, et secundum *quid* in Eucharistia, idem quod prius. Videre, est perfectio intrinseca videntis.

Secundum. Item, sensus Christi sunt suo modo beati in cœlo, et in operationibus, sicut potentiæ separatæ, ut intellectiva et volitiva in suis operationibus; si igitur sensus Christi non haberent suas proprias operationes in Eucharistia, ut videre et audire, tunc quando inciperet esse in Eucharistia, inciperet fieri de beato non beatus quantum ad istos sensus; sed hoc videtur inconveniens, quia Deus, vel Christus non instituit hoc Sacramentum, ut per illud faceret aliquam potentiam ejus non beatam. Et ultra sequitur quod cum contra inclinationem naturalem appetitus sui sit non videre sensibile conveniens, sequitur quod causabit tristitiam in suo appetitu sensitivo, quia impediens delectationem causat tristitiam, sicut universaliter dispositio ad unum contrariorum est impedimentum alterius; sed cum hoc sit falsum, sequitur quod sicut in Christo est maxima delectatio in videndo visibilia convenientia in cœlo, ut matrem suam, et talia pulchra, quod ita habeat eumdem actum videndi in Eucharistia.

Dispositio unius contrarii est impedimentum alterius.

SCHOLIUM.

Omnes actiones immanentes, tam intellectivas quam sensitivas, internas et externas, quæ insunt Christo in cœlo, eidem inesse in Eucharistia. Ratio præcipua sæpe dicta, quia absoluta præsupponunt ubi, et non desinunt esse, neque variantur per illud, circa quod habet optimam doctrinam; sed immanentes sensitivæ insunt Christo primo, ut in cœlo, et concomitanter tantum et in Eucharistia; intellectivæ vero æque primo hic et ibi. Explicat clare utriusque dicti rationem.

Respondeo ad quæstionem, quod actus immanentes sunt in duplici genere, sicut dicit Philosophus *in* 4. *Metaph. text.* 24. Quædam enim sunt partis intellectivæ, et quædam partis sensitivæ. Dico igitur in generali, sicut quæstio quærit in generali, quod omnem actum immanentem, quem habet Christus in cœlo, ubi existit modo naturali, in Eucharistia habet, ubi existit modo non naturali vel sacramentali, licet vere sit ubique, cujus probatio est ista in generali : Nulla forma desinit esse in subjecto propter novum respectum advenientem contingenter, quia est prior omni tali respectu, et prius non desinit ad desitionem posterioris, nisi habeat necessarium ordinem ad ipsum. Sed actiones immanentes omnes sunt formæ absolutæ, ut probatum est in *primo libro*, * quia sunt perfectiones simpliciter, et fines potentiæ operantis. Patet de volitione et visione, quia visio est perfectio, et finis potentiæ visivæ; esse autem in Sacramento non addit super *esse* Christi, nisi novum respectum ubicalem extrinsecum, et contingenter advenientem ; igitur non tollitur a Christo aliqua talis actio immanens, propter variationem cujuslibet respectus talis; igitur sicut videt, intelligit, etc. in cœlo, ita et in Eucharistia.

[illegible]

* Dist. 1 quæst. 1. [illegible]

Dices quod major est vera universaliter de formis mere absolutis, quæ non requirunt necessario respectum, ad hoc quod sint. Istæ autem rationes immanentes partis sensitivæ maxime requirunt approximationem potentiæ cum

[illegible]

objecto, quia visio non est in quodcumque distans vel propinquum; approximatio est respectus ubicalis; ergo sine respectu non sunt actiones tales.

4. Solvitur.

Contra, non solum formæ istæ absolutæ, sed etiam qualitates naturales simpliciter absolutæ, quantum ad *fieri*, requirunt determinatam approximationem agentis ad passum, et tamen secundum omnes, quælibet qualitas naturalis absoluta, quæ fuit in corpore Christi mortuo, fuisset tamen in corpore ejus in Eucharistia, et in pyxide, si Sacramentum Eucharistiæ tunc fuisset. Unde sicut corpus suum mortuum fuit frigidum in cruce, ita et in pyxide; sed non fuisset ibi approximatio agentis infrigidantis. Requirunt ergo istæ qualitates determinatam approximationem et distantiam ubi insunt, et fuerunt primo, sed non ubi insunt et fiunt concomitanter; licet igitur requiratur approximatio agentis ad passum, ubi actio inest primo et ad tales qualitates, similiter ubi insunt primo, non tamen ubi insunt non primo, sed concomitanter; nam licet frigus vel calor prius causaretur in corpore Christi in cruce quam in pyxide, concomitanter tamen causabantur tunc in corpore ejus, ut in pyxide, et ubicumque fuit, non tamen ubique, vel ubicumque causabantur per talem approximationem, sed tantum ubi causabantur primo, et non ubi causabantur tantum per concomitantiam; sicut est in proposito de actibus immanentibus, quod ubi primo sunt, requirunt talem approximationem, non tamen ubi concomitanter insunt. Nec video majorem dependentiam in actibus ad aliquos respectus, quam in qualitatibus naturalibus absolutis. Nec etiam est verum absolute, quod supponitur, quod ad actionem necessario requiratur approximatio ubicalis, quia aliqua summe approximata impedita per obstaculum, possunt immediate agere et pati ad invicem, sine quacumque approximatione ulteriori. Patet in actione exteriori ignis et ligni approximatorum impeditorum per obstaculum aliquod, ut per humiditatem, vel viriditatem ligni.

Naturales qualitates non requirunt certam approximationem ubi insunt concomitanter.

Absolute potest agens agere in distans.

Replica.

Sed dices quod non solum habent actiones immanentes causari præsentia et approximatione objecti ad potentiam, sed etiam habent specialem dependentiam ad objectum, quia objectum determinat eas.

Solutio. Objectum requiritur indistans non ad terminandum, sed ad causandum.

Respondeo quod non requiritur ad dependentiam actionis quod dependeat ad objectum inquantum terminat eam, sed inquantum objectum causat eam. Objectum igitur ut causans actionem respectu potentiæ, requirit determinatam distantiam ad eam, sed non ut terminans actionem primo, sed ut causans eam primo. Quod enim objectum esse præsens potentiæ visivæ requiritur, hoc non est inquantum terminat visionem, sed inquantum causat eam, quia præsentia non requiritur ad terminandum actionem, sed ad causandum eam, ubi primo inest actio, sed non ubi concomitatur, ut prius dictum est.

Secundo, hoc specialiter argui-

5. Operatio intellectiva abstrahit a loco.

tur de actione immanente partis intellectivæ sic : Illud quod abstrahit a loco, et conditionibus loci, non impeditur propter aliam et aliam præsentiam in loco, vel alium et alium modum essendi in loco; sed actus intellectus, ut intellectio, abstrahitur a loco proprio, quia quanto res magis abstrahitur a loco certo, ut hîc et nunc, tanto magis sunt intelligibiles; igitur propter aliam et aliam præsentialitatem corporis Christi in cœlo et in Eucharistia non impeditur ejus intellectio, quin eamdem, quam abstrahit ab omni loco, quam habet in cœlo, habeat in Eucharistia.

Tertio, a parte actus immanentis partis sensitivæ arguo sic : Visio vel cognitio intuitiva intellectus requirit determinatam distantiam; nimia etiam impedit cognitionem intuitivam Angeli, ut dictum est *in secundo* [*]. Sed conceditur ab omnibus quod Christus in Eucharistia habere potest aliquam cognitionem intuitivam intellectus rei, quam intuetur in cœlo; igitur similiter in Eucharistia existens potest habere visionem intuitivam sensitivam causatam ab objecto visibili in potentiam visivam, ut existit in cœlo.

[*] In Oxon. l. 3. q. 9.

Idem esset dolor corporis Christi in cruce et in pyxide.

Item, si corpus Christi in passione fuisset sacramentaliter in pyxide, idem dolor fuisset ejus in pyxide, qui fuit ejus dum pendebat in cruce, et per consequens eadem fuisset sensatio ejus hîc et ibi. Antecedens patet, quia corpus Christi sicut fuit mortuum in cruce, ita fuisset in pyxide, si ibi fuisset sacramentaliter; sed mors sequitur dolorem, qui causatur ex vehementia doloris; sed idem effectus non est nisi ab eadem causa nisi per miraculum; igitur si idem dolor fuisset in appetitu Christi existentis in cruce et in pyxide, eadem fuisset sensatio ejus utrobique, nisi ponatur miraculum; esset enim miraculum, dolorem esse in parte appetitiva, sine sensatione vel apprehensiva sensitiva in sensum.

[illegible]

Dices forte, quod dolor infuisset corpori Christi in pyxide tunc tantum ex imaginatione, vel apprehensione interiori, quia objectum infligens dolorem non est ibi præsens.

[illegible]

Contra, ista responsio destruit se, quia interior imaginatio vel apprehensio non est sine exteriori sensatione, quia *phantasia est motus factus a sensibili in actu*.

[illegible]

Item, apprehensio interior non sufficit ad dolorem causandum, quia non idem dolor sequitur apprehensionem interiorem et exteriorem. Patet, alioquin idem dolor esset dormientis et vigilantis, dolor autem phantasticus interior, et sensatio ejus exterior differunt, sicut dolor dormientis et vigilantis; igitur hæc apprehensio, et illa differunt. Sic patet quomodo omnis actio immanens, sive intelligendi, sive sentiendi, inexistens Christo in cœlo, sibi etiam in Eucharistia conveniat.

6. [illegible]

Dico tamen secundo sicut prædixi, quod nullus actus immanens partis sensitivæ, ut visio, nec auditio, inest primo Christo, ut est sacramentaliter sub Eucharistia, sed tantum concomitanter. Ad hoc est

brevis probatio : Talis sensatio non inest proprio sensui actus, nisi ubi causatur primo ab objecto sensato. Sed ad hoc quod sensatio primo insit et causetur ab objecto, requiritur determinata distantia objecti imprimentis ad potentiam, cui fit impressio ; requiritur etiam organum, quod patitur ab objecto, quod habeat modum essendi naturalem, ut sic possit pati ab eo. Primum non est hîc necessarium in Eucharistia, nec secundum hîc est, quia in Eucharistia non habet corpus Christi suum modum essendi naturalem ; igitur nulla sensatio inest primo corpori Christi, ut existit in Eucharistia sacramentaliter.

7. Aliqua cognitio intuitiva potest competere Christo in Eucharistia primo, sed concomitanter ut in cœlo, et e contra.

Tertio, dico quod quædam operatio intellectiva, vel intuitiva, potest primo inesse intellectui Christi in Eucharistia, quæ non primo infuit, nec inerit ei ut existit in cœlo, et e converso, sed tantum concomitanter, quia, sicut dictum est, quod anima separata, non impedita per corpus, et Angelus possunt habere naturaliter aliquam cognitionem intuitivam illorum, quibus secundum determinatam distantiam sunt præsentes, quorum nullam hujusmodi cognitionem haberent, si indeterminate distarent, quia talis distantia impedit cognitionem intuitivam animæ separatæ et Angeli, licet non cognitionem eorum abstractivam, quæ est imperfectior ; igitur anima Christi in Eucharistia existens potest habere cognitionem intuitivam aliquorum sibi præsentium, ut ubi est, quæ non primo insunt sibi in cœlo.

Ad hoc enim quod intellectus cognoscat aliquid intuitive, non requirit determinatam dimensionem in organo aliquo, vel in aliquo loco, quia ut sic, abstrahit ab omni loco ; igitur cum non sit in cognitione intuitiva impeditus per aliquod corpus (patet de anima separata, sicut etiam de Angelo) potest aliqua cognitio intuitiva in Eucharistia sibi inesse, primo respectu intuibilium ibidem sibi præsentium, ut Sacerdotis, et verborum ejus, et cogitationum ejus, quæ non primo inest animæ ejus, ut existit in cœlo, sed tantum concomitanter ; sicut e converso, cognitio intuitiva, quæ primo inest animæ Christi, ut existit in cœlo, ut omnium rerum in proprio genere, et cogitationum animarum sanctarum tantum concomitanter insunt sibi, ut existit in Eucharistia, quæ tamen realiter convenit sibi in uno loco, et in alio licet in eodem modo.

Corollarium. Christo u[t] in Eucharisti[a] competunt operationes, plures quam si il[li] non esset.

Ex hoc sequitur quoddam corollarium, quod non privatur Christus aliqua actione immanente per hoc, quod est in Eucharistia ; non enim privat se aliquo bono essentiali sibi propter necessitatem nostram, imo habet aliquam operationem, quam non haberet, si non esset ibi. Habet enim ut ibi existens, omnem cognitionem sensitivam et intellectivam, quam habet in cœlo, et præter hoc habet ibi cognitionem aliquorum intuitivam intuibilium sibi, ut ibi præsentium, quorum hujusmodi cognitionem non haberet, si tantum esset in cœlo, quia distantia determinata illorum, quæ hîc videt, impediret cognitionem eorum intui-

tivam, ut existit in cœlo, quia ut ibi non haberet objectum in determinata distantia, sicut hic.

8. argum. imum cipale. Iodus ntitativus non quiritur sensatio ncomitanter usetur.

Per hoc ad argumenta. Ad primum de organo, dico quod non requiritur ad organum visum habere *esse* modo quantitativo et naturali, ad hoc ut in eo causetur visio, nisi ubi primo immutatur organum ab objecto tali, quia et aliter existens in Eucharistia, quam sub isto modo quantitativo potest habere actum visionis concomitanter, sed non primo, ut dictum est. Ad aliud de objecto, dicendum quod propinquitas non requiritur respectu actus, quantum ad rationem terminandi actum, sed quantum ad rationem causandi illum, vel immutandi potentiam ad illum. Per hoc patet ad rationem de obstaculo, quod non impedit, nisi quantum ad modum immutandi primo, sed non quantum ad concomitantiam, quin concomitanter sit in potentia.

Non semper quiritur esentia ecti ad nsationem.

Ad secundam rationem principalem, dico secundum prædicta, quod in Eucharistia possit habere visionem et auditionem, sed non primo causatam in eo, ut in cœlo, et sic, non primo causatur in eo, ut est sub Sacramento, nec haberet potentia sensitiva præsens sibi objectum ut in Eucharistia, et ita non primo conveniret ei ut ibi, nec auditio, nec visio, sed tantum concomitanter, quia ad hoc quod fiat immutatio potentiæ ab objecto tali, et quod potentiæ primo conveniat talis actus, requiritur quod organum ejus habeat *esse* modo naturali, sed non requiritur hoc ubi actus sibi convenit tantum concomitanter, non primo.

Ad undam. Modus ntitativus quiritur nsationem no causandam.

QUÆSTIO VI.

Utrum corpori Christi ut existit in Eucharistia, possit inesse motus corporalis?

D. Thom. 3. p. q. [illegible] Bon. [illegible] Gab. *q. un. a.* 3. Capr. *q.* 3. Suar. 3. *tom. d.* [illegible] *sect.* 1. [illegible] *Metaph.* [illegible] 1.

1. Argumentum [illegible] Arguitur quod sic, quia idem non potest esse simul continuum, et non continuum, quia continuitas præcedit omne *ubi*; corpus Christi in cruce per vulnerationem factum est non continuum, et per consequens divisum. Similiter si tunc fuisset in pyxide, fuisset divisum divisione motus corporalis; ergo.

Item, idem corpus non simul potest nutriri et non nutriri, quia nutritio necessario est acceptio alicujus formæ absolutæ, quia nutrimentum transit in substantiam rei alendæ, aliter in eodem aliud generaretur in substantia, et non aliud generaretur. Sed corpus Christi semper nutriebatur ipso vivente, quia homo semper nutritur secundum Philosophum. 1. *de Gener. text. comm.* 11. igitur si tempore vitæ mortalis fuisset sub Sacramento, sicut fuit continue, semper fuisset nutritum; sed nutritio est motus corporalis; ergo.

Item, *motis nobis moventur ea quæ in nobis sunt,* ex 2. *Topicorum, cap* 3: sed species panis et vini vere movebantur secundum locum et secundum *ubi*, igitur cum corpus sit sub speciebus, movebitur saltem per accidens ad motum earum.

Confirmatur, quia impossibile est aliquid habere aliud et aliud

ubi, nisi moveatur aliquo modo; sed cum hostia consecrata est translata de uno loco ad alium, corpus contentum sub ea habet aliam præsentialitatem ad corpus continens hîc et ibi; igitur movetur motu hostiæ de loco in locum.

Quartum. Item, subjectum habens omnes dispositiones requisitas ad recipiendam formam absolutam de genere Qualitatis, ut ad frigus, et ad hujusmodi, potest talem formam suscipere. Sed corpus Christi in Eucharistia sic disponitur, quia habet quantitatem, et alia accidentia, quæ præexiguntur ad susceptivum talis formæ; igitur ab agente præsente potest moveri ad talem formam.

Ratio ad oppositum. Aristot. Contra, 5. *Physic. text. comm.* 8. omne quod movetur est in loco; corpus Christi, ut in Eucharistia, non est in loco; igitur.

SCHOLIUM I.

Primum dictum : *Corpus in Eucharistia non potest moveri motu stricte sumpto,* id est, ad substantiam, quantitatem, qualitatem, vel *ubi*, per virtutem creatam, quia non se habet ibi ut possibile, neque ad Angelum ut locale, vel quia non habet *ubi*, vel quia ipsi animæ Christi tantum subest quoad lationem, esto non ex natura rei, sed ex speciali privilegio.

Secundum : *Deus potest illud motu stricte sumpto movere,* quia quod possent alia agentia cum dimensione, potest Deus se solo.

2. Quid est primo inesse alicui, et quid concomitanter. Respondeo, motus inesse corpori Christi potest intelligi dupliciter, vel primo, vel concomitanter, ut prius ostensum est. Primo autem inest corpori Christi in Eucharistia, quod sibi inesset, etiamsi non existeret modo naturali. Illud autem concomitanter sibi inest, quod primo sibi inest, ut alicubi, ubi habet *esse* modo naturali, et concomitanter sibi inest ut hîc, sed non primo, sed tantum concomitanter, tamen realiter sibi inest utrobique, ratione suæ identitatis utrobique. Item, potest motus stricte et proprie accipi, ut dicitur habere quatuor species. Et sic dicitur quod quæstio potest intelligi de motu, vel prout sumitur large et extense pro simplici translatione præsentialitatis alicujus alicubi, ubi prius non fuit præsens. Motus duplex

Item, quæstio potest intelligi an a virtute creata Angeli, vel hominis, possit corpus Christi moveri in Eucharistia, vel tantum a virtute divina.

Resolut quæstion Dico ergo quod si quæratur utrum a virtute creata quæcumque possit moveri primo, secundum motum corporalem, proprie et stricte loquendo de motu, dico quod non, quia omnis virtus creata agens circa corpus, requirit determinatam distantiam passi in loco ad ipsum agens, ut patet *ex* 3. *et* 4. *Physic et ex* 1. *de Generatione.* Sed corpus Christi non est in loco secundum determinatam distantiam et approximationem ad agens creatum, quia corpus Christi est in Eucharistia, non sicut in loco, quia tantum dimensiones panis sunt in illo; igitur. Dixi autem de Angelis, sicut de aliis, quia licet ex parte ipsorum non sit impedimentum quin possent movere corpus, non tamen sine determinata conditione passi, et quia talem conditionem non habet corpus Christi in Eucharistia, ideo non potest moveri ab Angelo. Aristot Corpu Christi n est in l in Euch ristia.

3. Corpus Christi non potest in Eucharistia moveri ab Angelo.

Sed potestne moveri a virtute divina? Respondeo quod sic: quia non video repugnantiam inter extrema, nam Deus potest passo imprimere omnem formam, quæ sibi non repugnat, maxime si passum sit susceptivum talis formæ; corpus Christi, ex quo est vere ibi compositum et quantum, habet rationem susceptivam formæ accidentalis, igitur a Deo agente, qui non respicit determinatam approximationem passi in loco ad ipsum agens, potest talis forma accidentalis imprimi, ut ibi est.

Corpus Christi potest moveri motu proprie dicto mediante virtute divina.

Si autem quæstio quærit de motu extendendo vocabulum *motus* ad quamlibet variationem præsentialitatis corporis Christi respectu alterius corporis, sic dico quod potest corpus Christi moveri in Eucharistia, quia licet non habeat ibi aliquod *ubi*, proprie loquendo, quia non circumscribitur, tamen ita est infra ambitum specierum, quod non est extra illas, et sicut species possunt mutari secundum suum *ubi*, quia hostia non est semper in eodem *ubi*, ita et corpus Christi mutari potest secundum præsentialitatem suam, quam habet cum eis, quia non semper habet eamdem præsentialitatem, sed continue variatur ad motum continuum et variationem hostiæ.

Corpus Christi movetur motu proprie dicto ad motum hostiæ.

Sciendum tamen quod corpus Christi non variat suam præsentialitatem per comparationem ad species, quia manentibus speciebus panis, semper corpus est eis præsens, sed variatur sua præsentia per comparationem ad continens species, respectu cujus species variantur secundum locum. Et addo quod illud competit sibi primo, quia non ratione ejus, ut est in cœlo, quia non oportet quod semper moveatur in cœlo, quando species hîc moventur. Et ratio tacta est supra, quia talis motus tantum competit sibi ratione *ubi*, et non ratione alicujus absoluti, et ideo potest quiescere in cœlo secundum illud *ubi*, et moveri hîc simplici translatione præsentialitatis suæ ad aliud *ubi*, quod est aliud ab illo quod habet in cœlo.

SCHOLIUM II.

Tertium dictum: *Sacerdos, dum elevat hostiam, non movet corpus Christi, etiam consequenter, sed Christus ipse movetur sua propria virtute;* sicut si Angelus insideret lapidi, quem aliquis ferret, non moveretur a portante lapidem.

Quartum: *Corpus in Eucharistia movetur concomitanter ad motum formæ absolutæ, quam recipit sub modo naturali.* Vide in Oxon. scholium hic n. 7. et ibi Doctorem, ubi fusius de his motibus agit.

Quintum: *Si deficiat forma corporeitatis conformans corpus naturaliter existens, non manebit corpus in Eucharistia,* de quo late Doctor in Oxon. hic a num. 8.

Sed videtur quod motus præsentialitatis alius et alius consequens motum hostiæ sit effective a sacerdote movente hostiam, et non tantum a Deo, ut agente, quia a quo est motus alicujus per se moti, ab eodem est motus ejus, quod per accidens movetur, cum ipso scilicet ad motum tantum per se moti; sed motus hostiæ, quæ per se movetur, est a sacerdote; corpus etiam Christi movetur motu hostiæ; igitur videtur quod motus ejus est a sacerdote. 5. Sententia et ratio D. Thomæ.

Hic dico sine assertione, quod a

Corpus Christi non movetur a sacerdote, sed a solo Deo in altari. Movens lapidem cui insideret Angelus, non ideo movet Angelum.

solo Deo movetur corpus in hostia mota. Et ratio est, quia illud quod nullam virtutem motivam habet ad movendum aliquid per se, quando est per se, non habet virtutem movendi illud per accidens cum alio, cum quo nihil unum facit, sed est omnino distinctum ab eo, ut si Angelus tantum sit præsens voluntarie lapidi, quem possum movere, et nullo alio modo, non sequitur quod si possem movere lapidem, quod possem movere Angelum, nec per se, nec per accidens. Si enim cum motione lapidis movetur simul Angelus, hoc non esset virtute motionis meæ, quia non unitus lapidi naturaliter, inquantum habeo virtutem movendi ipsum, sed simul moveretur sola voluntate, et beneplacito libero, quia sic tantum est unitus lapidi, super quem non habeo virtutem motivam.

In proposito, corpus Christi ex mera voluntate sua tantum est præsens hostiæ, et sic voluntarie tantum ei conjungitur, et ideo licet corpus Christi mutetur ad mutationem hostiæ, non tamen dependet a voluntate motiva sacerdotis per se moventis hostiam, sed a sola voluntate divina immediate, sicut si esset sine speciebus, vel hostia. Nec propter hoc idem potest ab aliquo Angelo moveri corpus Christi in Eucharistia, quia respectu nullius agentis est passum dispositum ad recipiendum actionem ejus, quia tantum est præsens ei definitive. Sic enim esset Angelus præsens corpori in Eucharistia, et nullo alio modo; igitur tantum a solo Deo movetur, quia eadem voluntate antiqua, qua ab æterno instituit corpus suum esse præsens hostiæ in tempore, eodem modo disponit quod ad motum hostiæ factum per sacerdotem, vel aliud agens creatum, corpus suum movere secundum suam præsentialitatem ejus cum ea, et ab ipso solo, et eadem voluntate sine novo miraculo, qua voluit corpus suum semper esse præsens huic hostiæ, manente specie ejus, voluit ipsum esse præsens alteri nova præsentialitate.

Eadem voluntate qua decrevit præsentiam sui corporis sub speciebus, decrevit ipsum movere ad motum ipsorum.

Ad rationem D. Thom.

Ad rationem in oppositum, cum dicitur quod illud quod movetur per se ab aliquo, movetur per accidens secundum quodlibet in eo quod consequitur motum ejus, dico quod illud argumentum decipit multos. Major enim solum vera est quando sunt unita aliqua unione naturali, ut per gravitatem, vel per aliquod aliud, et sic in sic unitis, vera est propositio, quod movens unum per se, movet aliud per accidens. Sed propositio non est vera, sed semper est falsa, si sit unio illorum tantum per actum voluntatis extrinsece, contingenter, et non ex natura rei. Exemplum hujus est, si Angelus voluntate sua faciat se præsentem huic ligno, ut loco suo, et aliquis traheret lignum, Angelus remaneret in eodem loco non motus, nec per se, nec per accidens, nisi voluntate moveret se ad motum ligni tracti. Eodem modo est in proposito, quia sola voluntate divina contingenter, et non ex natura rei, corpus Christi est præsens hostiæ consecratæ, et non unione naturali; et ideo non sequitur quod Sacerdos movens hostiam possit move-

Movens aliquid per se movet per accidens quod est illo, declaratur.

re corpus Christi, nec per se, nec per accidens, sed solum movetur a Deo sine novo miraculo, extendendo *motum* ad præsentialitatem novam, ut dictum est; et ita patet quomodo motus potest dici inesse corpori Christi primo, et quomodo non.

6.
...n corpus motum ...rimo in cœlo ...oveatur in ...charistia ...oncomitanter.

Sed potestne corpus primo motum in cœlo concomitanter dici moveri in Eucharistia? Respondeo quod secundum omnem motum excepto motu locali, vel motu locutionis, corpus Christi per se, et primo motum in cœlo movetur in Eucharistia concomitanter, sed non motu locali motum. Cujus probatio est, quia quod competit alicui secundum unam formam, non oportet quod competat eidem, vel alteri secundum aliam formam; sed moveri localiter corpori Christi competit secundum unum *ubi*, quod habet in cœlo; igitur non oportet quod competat ei secundum aliud *ubi* in Eucharistia, ubi non habet *ubi*, quod habet in cœlo; igitur motum primo in cœlo non movetur concomitanter in Eucharistia.

...oncomitanter corpus ...risti in ...charistia ...ovetur ...omni ...vetur in cœlo ...xcepto motu ...ationis.

Quod autem moveatur concomitanter secundum omnem alium motum, probatur primo de motu augmentationis, quia si tempore nativitatis Christi fuisset Sacramentum Eucharistiæ, sicut corpus suum tunc in naturali existentia fuisset continue augmentatum per cibum vel nutrimentum, ita fuisset augmentatum in Eucharistia. Similiter si fuisset Eucharistia tempore suæ passionis, sicut tunc per flagella fuit diminutum, ita in Eucharistia. Et ratio est, quia forma absoluta non potest simul inesse et non inesse, sine contradictione; forma acquisita per motum augmenti est forma absoluta: et ideo corpus Christi existens modo naturali, acquirens majorem quantitatem in uno *ubi*, acquireret eam in omni *ubi* suo. Nam sicut dictum est, propter aliud et aliud *ubi*, impossibile est simul corpus Christi augmentari et non augmentari, quia varietas istorum *ubi* posteriorum, non tollit contradictionem priorum. Eodem modo dicendum est de diminutione, nam quantitas corporis Christi diminuta *ubi* existit modo naturali, diminuitur ubicumque existit, etiam quocumque alio modo. Similiter est dicendum de nutritione, quæ est motus aliquo modo ad substantiam, quia sicut quantitas nutritionis transiit in quantitatem nutriti, et augmentat ipsum, ita substantia in substantiam, 3. *de partibus Animal. cap.* 5. quia si nutriebatur, ubi est modo naturali, ut in cœlo, nutriebatur etiam in Sacramento, ubi non existit illo modo, quia impossibile est aliquam partem substantiæ nutritivæ converti in substantiam corporis Christi existentis alio modo. Nam quæcumque partes conveniunt Christo sub modo essendi naturali, conveniunt eidem sub modo essendi sacramentali, ut dictum est, aliter non esset tota substantia corporis sub Eucharistia, quod est falsum.

Sed de corruptione corporis Christi, quod potuit fuisse resolutum in materiam primam in triduo, existens modo naturali post

separationem animæ, et ita corruptum, si non fuisset conservatum per miraculum, vel per novum, vel antiquum, ut propter unionem ejus ad Verbum, est dubium si fuisset tunc concomitanter corruptum in Eucharistia et in pyxide, si hoc Sacramentum tunc extitisset.

Solutio.

Respondeo quod si fuisset corruptum in cruce, ubi extitit modo naturali, quod non fuisset concomitanter corruptum in Eucharistia tunc existente.

Primum signatum Eucharistiæ est compositum ex materia et forma corporeitatis

Ad cujus declarationem sciendum est, quod sicut anima primo informat totum corpus organicum, et non primo partem aliquam, nisi ratione totius corporis, et ideo cessante toto informabili, cessat anima informare, non solum totum, sed etiam partes, ita ad *esse* corporis in Sacramento sacramentaliter, requiritur quod ibi sit totum corpus uno duorum modorum, sumendo *corpus* prout dicit tantum partes solidas, vel prout cum his includit spiritus et humores; et utroque istorum modorum includit primo materiam et formam corpoream, ut partem, alia autem sunt ibi tantum concomitanter; et ideo quando desinit ibi esse totum primum hoc modo, cessat ibi corpus Christi sacramentaliter, et quodlibet ejus, nam cessante primo contento in Sacramento, cessat quidquid continetur sub eo; nam nihil rei hujus Sacramenti manet in Sacramento, non manente tota re, quia totius rei est Sacramentum signum verum, et per consequens separata vel corrupta forma corporeitatis in materia, non amplius remanet sub Sacramento forma conjuncta cum materia, quia tunc contradictoria essent simul vera de eodem, scilicet quod eadem forma corporeitatis uniretur materiæ, et non uniretur materiæ, igitur si corpus corrumpatur ut existit modo naturali, non esset sub Sacramento, nec secundum totum, nec secundum partem, quod est contra rationem Sacramenti primo continentis totum corpus, ut primum contentum, nec tamen sequitur corruptio illius, ut existit sub Sacramento, sicut alibi, quia nihil corrumpitur, nisi ubi remanet materia, nam ubi præfuit corruptum, ibi manet materia ejus post corruptionem; nihil autem corporis Christi, nec materia, nec forma, manet sub Sacramento, si corpus Christi corrumpitur alibi, quia nullo modo est sub Sacramento, nisi sit ibi secundum totum, quia totum est primum signatum Sacramenti; quare si totum non sit per corruptionem formæ ejus alibi, nec ibi manet.

In corruptione semper remanet materia ubi præfuit corruptum. Nihil corporis remanet in Eucharistia si alibi corrumpitur substantialiter.

8. Instantia.

Dices quod prius dictum est in quæstione præcedente, quod desinente corpore esse sub modo naturali posset remanere sub modo sacramentali, et modo dicis quod non, solum desinente corporeitate, sed tantum corrupta, vel separata altera parte, quod nullo modo manet sub Sacramento, quæ videntur opposita et contradictoria. Respondeo quod ista non contradicunt, quia si prius fuisset sub Sacramento quam modo naturali, si tunc desineret esse modo naturali essendi, non esset contradictio, quia tunc secundum existentiam

Solvitur. Modus essendi sacramentalis potest manere desinente modo naturali.

totaliter remaneret, licet desineret esse sub modo naturali essendi; nec esset illa desitio tunc nisi secundum *quid*, quia tantum desineret esse tunc corpus Christi quantum ad modum essendi naturalem, non autem quantum ad substantiam ejus, quæ primo et simpliciter esset sub Sacramento, sed e converso sequeretur. Unde si corrumperetur in Sacramento, corrumperetur ut existeret modo naturali, quia ad corruptionem alicujus ubi simpliciter et primo existit, sequitur corruptio ejusdem, ubi secundum *quid* existit, sicut ex alia parte, ut scilicet modo, contradictio esset, quod corrumperetur sub modo essendi naturali, sub quo est primo et simpliciter; et tamen quod maneret sub Sacramento, quia forma et materia essent hic conjuncta, et ibi non, et desitio sub illo modo esset desitio simpliciter, cum qua non posset manere sub Sacramento, propter repugnantiam.

Ad corruptionem alicujus simpliciter sequitur corruptio ipsius secundum quid.

Quomodo igitur desineret esse corpus Christi sub Sacramento, si corrumperetur alibi? Dico quod si partes ejus corrumperentur in sepulchro, et separaretur una pars ab alia per corruptionem, ut forma corporeitatis a materia ejus, desineret esse corpus Christi in Eucharistia primum contentum, quod est totum corpus, ut dictum est. Desinente autem primo contento contineri sub Sacramento, desinit ibi esse quodlibet ejus, et ideo non corrumpitur, ut est in Eucharistia, quia non remanet ibi materia, nisi extendatur corruptio ad annihilationem, nec est simile hinc et inde, ut argutum est.

Forma corporeitatis a materia separata sub modo naturali desinit corpus in Eucharistia.

9\. Ad argum. primum principale.

Ad rationem primam de continuo, et non continuo, dicunt aliqui quod vulnerabatur corpus Christi, et dividebatur in cruce, non tamen in pyxide. Dico tamen aliter: quod si loquantur de vulneratione per approximationem vulnerantis ad corpus vulneratum, cui primo infligebatur vulneratio, sic concedo quod in pyxide non vulnerabatur, quia ut ibi non approximatur agens vulnerans Christo vulnerato, nec ut ibi existens infligerentur sibi illa vulnera. Si autem loquantur de vulneratione pro divisione carnis, sic dico quod fuisset vulneratum et divisum in pyxide, sicut in cruce; quia quæcumque divisio est ibi existens in uno loco et in alio, licet non primo, quia tantum distabat una pars divisa ab alia in pyxide, sicut in cruce, non tamen infligebatur primo in uno loco, sicut in alio, sed tantum concomitanter.

Vulneratus in cruce vulnerabatur in pyxide concomitanter.

Sciendum tamen quod ista vulneratio, vel divisio non fuit in corpore Christi per comparationem ad continens, quasi partes istæ essent divisæ loco, sed per comparationem ad unionem partium in toto, quæ fuerint vere divisæ in pyxide, sicut in cruce, et tamen distabant hic, sicut ibi, non tamen respectu continentis, quia non habuerunt distantiam in comparatione ad continens.

Vulneratio [illegible]

Et per hoc solvitur instantia aliquorum de vino effuso in dolio, non currente extra, et in alio

dolio perforato decurrente ad extra, nam vinum in uno dolio divideretur secundum partes inter se comparatas, sicut in alio, et tantum distarent partes vini in uno dolio, sicut in alio, comparando partes inter se, sed tamen in uno dolio non dividerentur partes vini sicut in alio, quia non fluunt hîc sicut ibi, quia non comparantur ad locum continentem in uno dolio, sicut in alio; unde ista instantia non impedit quin idem corpus possit esse in duobus locis.

Ad secundum. Ad aliud de nutritione, dico quod quidquid absolutum fuisset in corpore Christi ut existit modo naturali, quodcumque sibi aggeneratur per nutritionem, quod hoc idem fuisset in corpore ejus sub Eucharistia, sed non primo, quia ibi non erat prima acceptio nutrimenti, quia corpus Christi non nutritur in Eucharistia, ut nutrimentum est ibi conversum in corpus ejus, sed per conversionem nutrimenti in corpus ejus, ut existit alibi modo naturali; non enim fuisset respectus debitus vel approximatio conveniens agentis ad passum nutrimentum ad nutribile in Eucharistia, sicut alibi est.

Ad tertium. Ad aliud de motu locali, patet responsio per prædicta, conceditur enim quod secundum simplicem translationem præsentialitatis suæ mutaretur, ut prædictum est.

Ad quartum. Nullum agens creatum agit in corpus nisi localiter approximatum. Ad ultimum, quando arguitur de dispositione requisita ad formam, dicendum quod ista ratio probat verum; probat enim quod a Deo agente, qui in agendo non requirit nisi passum susceptivum, potest imprimi quæcumque forma in Eucharistia, quæ potest imprimi in ipso, ubi existit naturaliter, sed tamen ab illo agente, quod requirit passum in loco debito modo approximatum, non potest imprimi quæcumque talis forma in corpus Christi in Eucharistia, a quo tamen imprimeretur talis forma, si esset alibi modo naturali.

QUÆSTIO VII.

Utrum Christus in Eucharistia posset transmutare aliud ad se?

Henr. *quodl.* 5. *q.* 6. D. Thom. 3. *p. q.* 76. *art.* 7. *et q.* 91. *art.* 4. Rich. *hîc art.* 5. *q.* 2. Palud. *q.* 4. Capr. *q.* 4. Occham *hîc q.* 4. Mayr. *q.* 5. Suar. 3. *tom. d.* 53. *sect.* 2.

1. Ad argum. primum affirmativum. Aristot. Quod sic : *Potentia activa est principium transmutandi aliud inquantum aliud*, ex 5. Metaph. text. 17. et 9. text. 2. Sed Christus ut in Eucharistia habet eamdem potentiam activam, quam habet in cœlo; igitur si in cœlo existens potest transmutare aliud, ita in Eucharistia.

Secundum. Item, homo vivens vita mortali semper nutritur 1. *de Generatione, text.* 4. *et* 2. *de Anima, text.* 47. Sed corpus Christi in Eucharistia vixisset vita mortali, dum Christus esset mortalis; ergo semper nutriretur, et sic convertisset nutrimentum in se per virtutem nutritivam, et ita transmutaret aliud.

Tertium. Item, homo vivens vita mortali indiget inspiratione, et respiratione aeris, ad temperandum calorem circa cor, ne suffocetur. Sed Christus sic vixit vita mortali; igitur tali refrigerio indiguit; si Chri-

stus mansisset sub Eucharistia, hoc habuisset; inspirare et respirare aerem, est ipsum aerem localiter movere; igitur.

Quartum. Item, Christus in Eucharistia habet virtutem motivam secundum locum; sed habens virtutem motivam secundum locum in Eucharistia, potest transmutare corpus suum, et movere secundum locum, et eadem ratione aliud corpus.

Ratio ad oppositum. Contra, omne agens physice in agendo repatitur, 3. *Physic. text.* 8. *et* 1. *de Gener. text.* 54. *et* 55. Sed corpus Christi in Eucharistia non potest pati physice; igitur ut ibi existens non potest in aliquod agere, nec per consequens aliud transmutare.

SCHOLIUM.

Primum dictum : *Non potest Christus in Eucharistia habere actionem corporalem in aliud*, quia non potest agere corporaliter, nisi existens dimensive.

Secundum : *Potest agere spiritualiter in aliud*, ut illuminando Angelos.

Tertium : *Potest actione spirituali movere corpus inorganice*, id est, totum simul, qua virtute videtur usus, Luc. 4. quando elapsus est de manibus Judæorum, et quando ascendit super pinnaculum templi, de quo 4. d. 49. quæst. 14.

2. Decisio quæstionis. Virtus activa hominis alia spiritualis, alia corporalis. Variæ in homine potentiæ. Respondeo ad quæstionem, quod cum homo sit compositus ex materia et forma, corpore et anima, ejus potest esse duplex virtus activa in genere. Una spiritualis, quæ convenit ei ex parte animæ. Alia corporalis ex parte corporis; et secundum hoc sunt in homine aliæ et aliæ potentiæ; quædam spirituales et quædam corporales. Potentiæ, quæ conveniunt homini ex parte animæ, sunt spirituales aliquo modo, quia licet quantum ad *esse* conjungantur corpori, sicut anima informat corpus, tamen separantur ad separationem animæ omni modo, quia sunt eadem essentia cum anima. Potentiæ vero, quæ conveniunt homini ex parte corporis, ut corporales, in multiplici differentia sunt. Quædam enim conveniunt corpori non inquantum animatum, sed inquantum est corpus mixtum, compositum ex elementis. Quædam autem conveniunt ei, inquantum est animatum, et sunt totius conjuncti ex anima et corpore, vel organo et potentia, sicut patet *ex lib. de Sensato et sensu*. Istis suppositis. Potentiæ [illegible]

Dico quod Christus secundum potentias corporales sive sint tantum ipsius corporis mixti, sive ipsius conjuncti ex anima et corpore, non potest aliud transmutare, quia omnis actio corporalis fit per contactum, et debitam distantiam, et approximationem activi et passivi secundum locum, vel mediate vel immediate; talem autem approximationem secundum locum et distantiam non potest corpus Christi habere in Eucharistia ad aliud, quia sic est ibi, ac si non esset ibi ut in loco; igitur sicut corpus Christi non potest naturaliter pati, nec moveri a virtute creata, ut existit in Eucharistia, ut prædictum est, ita nec potest actione corporali potentiæ corporalis in aliud agere, nec per consequens transmutare. [illegible] Christus in Eucharistia [illegible]

De potentiis spiritualibus, quæ conveniunt homini tantum [illegible] [illegible] Christus in Eucharistia

potest habere actiones spirituales. one animæ, dico quod quamcumque actionem, qualem potest causare secundum talem potentiam spiritualem, si esset alicubi localiter, et modo naturali, omnem eamdem potest causare eadem potentia, ut existit in Eucharistia, et ratio hujus est per oppositum ad rationem præcedentem, quia ista virtus, vel potentia spiritualis, ad hoc quod agat, non requirit per se locationem agentis, ut quod agens per se sit in loco, quia non indiget tali approximatione locali agentis ad patiens, ad hoc ut sequatur actio spiritualis, sicut requirit actio corporalis.

Dubium primum. Sed habetne anima Christi aliquam talem virtutem, quæ potest agere in aliud extra se, et illud transmutare per quamcumque virtutem in eo undecumque sit.

4. Solvitur. Respondeo, quod virtute naturali ejus, vel virtute visionis ad Verbum, vel virtute gloriæ habet aliquam actionem spiritualem respectu spiritus extra ipsum, ut actionem illuminandi, vel mentaliter loquendi. Et ratio hujus est, quia ubicumque est principium sufficiens activum et passivum debite approximatum et præsens, potest ex eis sequi actio conveniens tali principio; sed anima Christi ubicumque existit, naturaliter est sufficiens principium activum illuminationis, vel locutionis mentalis, respectu passivi convenienter potentis recipere talem actionem spiritualem.

Anima Christi in Eucharistia potest illuminare, et loqui mentaliter.

Secundum. Sed habetne virtutem motivam spiritualem ad movendum corpus locatum.

5. Solvitur. Respondeo quod sic, quia tam anima Christi, quam quælibet anima etiam nostra infima, habet virtutem motivam spiritualem respectu corporis, alteram ab illa motiva, qua modo utitur, quia dum anima nostra conjungitur nostro mortali corpori, non utitur illa potentia motiva; sed post resurrectionem cum conjungetur corpori suo glorioso, tunc potest uti ea, et non modo, quia non est datum homini ad utendum ea pro statu isto, quia modo utimur aliquibus potentiis inferioribus, ut gustu, et quibusdam aliis, quibus in perpetuum post resurrectionem non utemur, nec tamen sunt in nobis frustra post resurrectionem, sed necessariæ. Sic in proposito, potentia motiva, qua anima post resurrectionem movebit corpus suum gloriosum quocumque voluerit, non per passum gressivum, sicut modo movet illa omnia potentia motiva in nobis, sed alio modo nobiliori, non est frustra. Unde non credo quod in morte hominis anima semper remaneret in corpore ex se, neque si sibi derelinquatur, sit alligata semper illi *ubi*, et quod non habeat virtutem movendi se extra corpus, quia licet Angeli boni sint associantes eam volantem in cœlum, vel mali descendentem ad inferna, ipsi tamen non causant in ipsa talem motum, sed ipsa anima de se propria virtute movetur ad illa loca. Et hac forte potentia motiva usus est Christus, quando elapsus est de medio Judæorum, quando duxerunt eum ad supercilium montis, ut inde præcipitarent eum.

Anima separata habet virtutem spiritualem ad movendum corpus aliam ad illa qua modo utitur.

Aliqui sensus erunt in beatis sine suis actibus.

Hac etiam utebatur, quando exi-

Origen. Luc. 2. Anima Christi in Eucharistia potest movere corpus aliud non moto corpore.

stens duodecim annorum remansit in Jerusalem ignorantibus parentibus, et ibi elapsus est a parentibus, sicut exponit eum Origenes *in homil. primæ Dominicæ post octavam Epiphaniæ*. Si igitur potuit tunc corpus suum, et aliud corpus virtute animæ naturaliter sic movere, magis, vel saltem æqualiter, potest modo existens in Eucharistia, et aliud corpus sibi præsens movere, cum aliud corpus non impeditur a corpore suo ibidem existente, nec tamen movendo aliud corpus, oportet necessario quod corpus suum moveat, sicut aliquis movens aliud corpus, movet suum ad hoc quod moveat illud, quia corpus Christi in Eucharistia existens non est mobile a natura creata, ut dictum est; isto modo forte istæ species aliquando motæ sunt virtute Christi præsentialiter existentis, et sic moventis. Ratio omnium istorum est, quia omnis perfectio homini possibilis est attribuenda sibi, nam dignificanda est natura quantum potest, nisi manifestum inconveniens appareat.

Ad primum principale. Potentia activa aliquando impeditur ob defectum passi, vel modi agendi.

Ad primum argumentum de 4. et 9. Metaph. *Potentia est principium transmutandi aliud inquantum aliud*, etc. Verum est quantum est ex parte sui, quia habens potentiam activam, quantum est ex parte sui potest transmutare aliud, aliquando tamen non agit secundum illam potentiam, vel propter defectum passivi, vel propter defectum modi agendi convenientem ex parte agentis, quo deficiente potest actus impediri; sic est in proposito, quia in Eucharistia non habet corpus Christi convenientem modum actioni naturali, nec modum requisitum ad hoc quod agens naturale agat, sicut dictum est *in primo* de potentia generandi respectu filii*.

* [illegible] quæst. 2. Ad secundum. [illegible]

Ad secundum concedo quod aggeneratur supra corpus Christi hic sicut ibi, non tamen primo per oppositionem nutrimenti, nec per conversionem factam per approximationem agentis et patientis sicut alibi, ut habet *esse* naturale, et ideo concomitanter fit hîc aggeneratio et nutritio; ad hoc enim ut hîc primo nutriretur, oporteret quod nutrimentum hîc primo converteretur, quod nullus dicit.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod idem corpus Christi, quod est existens modo naturali alicubi, et infrigidatum primo per actionem aeris, fuisset, et est infrigidatum concomitanter in Eucharistia, et æque frigidum est in Eucharistia, sicut quando fuit in terra vivens, licet non causetur in eo ibi per inspirationem vel respirationem aeris primo, sed concomitanter.

Quare in Eucharistia non [illegible]

Ad ultimum de potentia motiva, dico quod si loquamur de potentia motiva organica, quæ corporalis est, et ipsius compositi, primo dico quod hac non potest Christus uti, ut existit in Eucharistia, quia ibi non existit secundum modum convenientem actioni naturali, et necessario tali actioni requisitum, ut debitam distantiam agentis et passi, et approximationem. Si vero loquamur de alia potentia motiva, quæ est virtus spiritualis, et primo ipsi Animæ, sic dico quod non potest ea uti in Eucharistia. Ratio ha-

jus nunc tacta est, respectu tamen corporis alterius, et etiam respectu sui corporis, ubi existit modo naturali, potest uti ea.

QUÆSTIO VIII.

Utrum aliquis intellectus creatus possit naturaliter videre Christum, ut existit in Eucharistia?

D. Thom. 3. *p. q.* 76. *a.* 7. *et* Rich. *q.* 4. a. 4. D. Bonav. *p.* 2. *art.* 2. *q.* 1. Rich. *art.* 5. *q.* 1. Major. *q.* 5. Occham 4. *q.* 5. Palac. *hic d.* 3. Rub. *q.* 8. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 8.

1. Argument. primum negativum. Quod non, existentia illa est supernaturalis, et per consequens verum cognoscibile supernaturale; igitur non potest ut ibi cognosci, nisi supernaturaliter. Ultima consequentia probatur, quia ens factibile supernaturale non potest fieri nisi supernaturaliter, et actione supernaturali; igitur nec cognoscibile supernaturale potest cognosci supernaturaliter.

Secundum. Item, cognitio per fidem simpliciter est altior et eminentior omni cognitione naturali; sed existentia Christi in Eucharistia est cognitio fidei; igitur nulla cognitio naturaliter potest ad hoc cognoscibile attingere in cognoscendo illud propter ejus eminentiam. Major probatur, quia nisi actus fidei esset eminentior omni cognitione naturali, non esset necesse habere habitum fidei de credilibus per infusionem, quia ad omnia æque eminenter sufficeret cognitio naturalis, quod est falsum.

Tertium. Item, si intellectus creatus posset videre existentiam Christi in Eucharistia, ergo et Angeli mali, et Dæmones, in quibus remanent naturalia integra, qui sunt inimici gratiæ, possent hoc Sacramentum summæ gratiæ cognoscere, quod videtur inconveniens.

Item, Ambrosius super illud Lucæ 10. *Missus est,* quod *absconditum est a Dæmonibus cognoscere Virginem parere posse*; ergo multo magis Christum in Eucharistia vere esse. Ambros.

Item, Damascenus *lib.* 4. *c.* 6. quod *illud intelligere et scire est ultra humanam intelligentiam;* igitur et ultra cognitionem creatam et naturalem. Damasc.

Quartum. Item, nulla creatura potest naturaliter cognoscere futurum contingens; sed existentia Christi est mere contingens, dependens solum ex voluntate divina immediate, quæ est prima causa contingentium; igitur.

Ratio prima ad oppositum. Contra existentia Christi in Eucharistia non excedit intellectum cognoscentem eum in Eucharistia; sed Christus ut existens ibi est naturaliter cognoscibilis ab intellectu suo creato, quia intellectus ejus novit se naturaliter ibi existentem; igitur potest etiam existentiam ibidem cognoscere.

Secunda. Unus beatus naturaliter videt beatitudinem alterius beati; sed beatitudo cujuslibet est ens æque supernaturale, sicut existentia Christi in Eucharistia; igitur sicut potest in unum naturaliter, non obstante supernaturalitate objecti, ita et potest in aliud. Juxta istud quæritur:

QUÆSTIO IX.

Utrum existentia corporis Christi in Eucharistia posset videri ab aliquo oculo corporali glorificato?

Alens. 4. *p. q.* 20. *m.* 7. *a.* 3. D. Thom. 3. *p. q.* 76. *art.* 7. *et hic q.* 2. *a.* 2. Rich. *art.* 2. *q* 2. D. Bonav. 2. *p. art.* 2. *q.* 2. Durand. *q.* 4. Major *q.* 5. Suar. 3. *tom. d.* 53. *sect.* 4. Scot *hic q.* 9.

2. Argument. primum affirmativum. Arguitur quod sic, quia aliter visus glorificatus posset decipi sicut noster in videndo tantum species, quia species tantum decipiunt, nam videndo species panis naturaliter panem repræsentantes, putaret ibi esse substantiam panis, quod non est verum.

Secundum. Item, lux punctualis si esset, visibilis esset. Patet de luce, quæ videtur per reflexionem a puncto in speculo; sed corpus Christi in Eucharistia non minus est quam punctualiter; igitur.

Argument. primum negativum. Contra, omne visum videtur sub aliqua pyramide cujus conus est in oculo, et basis in re visa, sed quorum bases videntur æquales, et ipsæ res judicantur æquales. Sed corpus Christi non est extra bases suas; igitur basis pyramidis, sub qua videtur, non excederet basem specierum visarum, et per consequens videretur esse æqualis speciebus, quod tamen falsum est.

Secundum. Item, cujus pyramis, sub qua videtur aliquid, habet basem rotundam, ipsum judicatur esse rotundum; sed corpus Christi non est rotundum; igitur sub illis speciebus, quæ habet basem rotundam, non potest corpus Christi videri

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ ad primam quæstionem est, intellectum creatum naturaliter non posse videre corpus Christi in Eucharistia, videtur tamen ab intellectu creato beato in Verbo. Conveniunt Richardus, sed ait a beato videri in proprio genere, sicut et omnia alia quæ sunt fidei.

Ad primam quæstionem dicunt aliqui quod nullus intellectus creatus cognitione naturali potest videre Christum ut in Eucharistia, cognitione tamen supernaturali potest aliquis, ut beatus, eum ibidem videre. Et istorum duorum dicit alter, quod tantum beatus visione beatifica potest ipsum cognoscere et videre. Alter vero dicit quod cognitione supernaturali potest beatus videre corpus Christi in Eucharistia, non solum cognitione beatifica in Verbo, sed etiam cognitione illius in proprio genere. 3. Opinio D. Thom. et Richardi. [illegible]

Ratio utriusque quantum ad primam partem, stat in hoc quod cognitio fidei transcendit cognitionem naturalem, hoc ibi esse cognoscitur per fidem, ergo non cognitione naturali; sed quia fidei viæ succedit visio patriæ, ideo dicit primus quod illa quæ cognoscuntur hic per fidem, possunt ibi videri in cognitione, sive visione beatifica. Alter ponit istam rationem, naturale non attingit supernaturale; sed modus hujus existentiæ est supernaturalis; igitur.

Respondeo ad quæstionem aliter, et primo expono terminos positos in titulo quæstionis. Secundo respondebo ad quæstionis formam in se, et ex declaratione 6. [illegible]

istorum apparebit, in quibus contradicam opinionibus præcedentibus. Ponitur enim in quæstione *videre*, qui est actus intellectus intuentis rem in propria existentia, sicut in se est, distinguendo istam intellectionem intuitivam ab intellectione abstractiva, sicut prius distinctum est. De cognitione vero intuitiva, quæ proprie dicitur visio, est quæstio, et non de intellectione abstractiva, qua res intelligitur per suam similitudinem, et non in se, nam de corpore Christi in Eucharistia bene habemus cognitionem abstractivam. Nam complexio non potest intelligi, nisi præcognoscantur termini, ex quibus est complexio; sed articulum complexum de Sacramento Eucharistiæ modo intelligimus cognitione abstractiva, aliter non haberemus actum intellectus circa illud, nec per consequens actum fidei, ut credere; igitur intelligimus modo Christum ut ibi existentem et Eucharistiam, qui sunt termini articuli illius, quia semper oportet primo habere cognitionem de Christo, antequam credamus articulum de eo formatum, quia cognitio principalius dependet ex cognitione terminorum.

Augustinus. Quomodo potest haberi cognitio de Christo non viso nec cognitio, in se.

Sed quomodo fiat in nobis illius cognitio, docet Augustinus *supra* 8. *de Trin. cap.* 4. quia intelligendo, et etiam cognoscendo aliquod singulare, possumus per illud absolute de alio singulari cognitionem abstractivam acquirere, et ita videndo aliquem hominem, possumus habere cognitionem de Christo, similiter complexionem facere, et illa cognitione abstractiva intelligere, sive in re sunt conjuncti, sive non, dummodo sibi non repugnent.

Naturale quid.

Secundo expono illud vocabulum *naturaliter*, non enim illud dicitur solum naturaliter fieri, quod ab aliqua natura potest geri, sed quod ab omnibus causis naturalibus activis et passivis simul concurrentibus potest fieri.

Intellectus dupliciter accipitur.

Tertio distinguo de *intellectu*, et potest dupliciter considerari, vel secundum se, vel ut est conjunctus corpori pro statu isto, in quo nihil intelligit nisi per species sensibiles et sensus corporales, qui multum aggravant ipsum ad cognoscendum ista quæ sunt pura et separata ab istis sensibilibus.

SCHOLIUM II.

Primum dictum: *Intellectus noster non potest videre corpus Christi sub speciebus*. Ratio, quia species eodem modo movent, dum ibi est, et non est, et intellectus noster uniformiter intelligit, sensibilibus uniformiter immutantibus.

Secundum: *Intellectus non alligatus sensibus potest naturaliter videre corpus Christi in Eucharistia*. Probatur, quia substantia corporis est objectum proportionatum talis intellectus; ergo potest tendere in illud, non obstante modo accidentali quo existit, quia sicut substantia prius habet esse, quam ille modus, similiter et prius habet cognoscibilitatem. Secundo, omne ens creatum est objectum proportionatum intellectus creati. Facit etiam quod intellectus separatus potest cognoscere cogitationes cordis, juxta Doct. 2. d. 9. q. 2. n. 10. Sequuntur Major q. 5. Palac. disp. 3. con. 7. Occham. 4. q. 5. Gabriel. lect. 45. in Can. Ægid. theor. 16. Rub. Bassol. Mayron, citati, et omnes Scotistæ, tamen non desunt, qui positionem hanc tam firmis rationibus et auctoribus munitam, graviter censurant.

5. Decisio primæ quæstionis.

Dico igitur ad primam quæstionem, quod si quæstio quærat

utrum intellectus creatus pro tempore et statu miseriæ hujus, quo est conjunctus corpori corruptibili, possit naturaliter videre Christum in Eucharistia? Dico quod non, quia intellectus, qui non intelligit nisi ex apprehensione sensibilium, semper uniformiter intelligit sensibus uniformiter sentientibus; sed quamdiu intellectus noster est sic conjunctus corpori, tam diu sensus uniformiter immutatur ab accidentibus in Eucharistia, sive corpus Christi sit sub Eucharistia, sive non; igitur intellectus noster quamdiu est sic conjunctus, non potest naturaliter cognoscere intuitive corpus Christi in Eucharistia existere realiter.

6. Resolutio Doctoris. Si autem quæstio quærat non solum de intellectu creato, ut dependet a sensibilibus, quia tantum intelligit illa, sed magis de abstracto a sensibilibus, et dependet ab intelligibilibus tantum, quæ sunt sibi magis conformia ex natura potentiæ, dico contrario modo opinioni prædictæ, quod talis potest naturaliter videre corpus Christi in Eucharistia, et non cognitione beatifica tantum, ita quod beatitudo sit sibi ratio videndi.

Intellectus separatus, vel Angelicus potest videre corpus Christi in Eucharistia. Probatur primo. Aristot. Hoc probatur, quia intellectus se habens ad intelligibilia, sicut ipsa sunt in se intelligibilia, prius intelligit illud, quod prius intelligibile est in se, et per consequens illud quod prius est in se ens, quia unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad veritatem, id est, intelligibilitatem, secundum se ex 2. *Metaph. text com.* 4. Intellectus autem talis respicit totum ens, et quandoque secundum ordinem suæ intelligibilitatis; substantia autem est prior sicut in entitate, sic in cognoscibilitate quocumque modo accidentali ipsius substantiæ; ergo talis intellectus prius intelligit ipsam substantiam, quam quemcumque modum ejus, et per consequens nullus modus sub quo est substantia, potest impedire intellectionem substantiæ a tali intellectu. Et hoc est sic arguere: Modus accidentalis, qui non variat rationem per se objecti, non variat cognitionem ejus sed; esse sub Sacramento est modus accidentalis substantiæ corporis Christi, et contingens, quia non est semper sub speciebus, nec ex natura sua, sed sola voluntate sua; igitur non variat substantiam, quod est primum objectum intellectus respectu accidentium, nec per consequens cognitionem ejus naturalem, sive ibi, sive in cœlo. Accidentalis modus non variat rationem objecti per se.

Dices quod intellectus creatus potest naturaliter cognoscere substantiam corporis Christi ubique, sed non existentiam ejus ubique, quia existit supernaturalis et supernaturaliter. [illegible]

Sed istud non valet, quia virtus, quæ potest naturaliter cognoscere rem et substantiam rei dum est præsens, potest cognoscere naturaliter absentiam ejus quando est absens, et e converso 2. *de Anima*, *text.* 103. Si igitur intellectus potest cognoscere existentiam et substantiam panis, dum est præsens sub speciebus ejus, et absentiam corporis Christi, dum manet substantia panis, potest naturaliter cognoscere existentiam corporis Christi sub illis speciebus, quando 7. [illegible] [illegible]

substantia panis ibi non est; sed jam conversa est in substantiam corporis Christi, sub illis speciebus, et sicut videt naturaliter absentiam substantiæ panis, ita et præsentiam vel existentiam corporis Christi. Argumentum etiam, contra quod esset ista responsio, stat et destruit istam responsionem, quia sicut modus accidentalis objecti non variat rationem ejus, ita nec ejus cognitionem.

Secundo. Omne ens creatum est objectum proportionatum intellectus creati.

Item, totum ens creatum est objectum proportionatum intellectui Angeli ex natura potentiæ; igitur sicut potest quodlibet ens creatum cognoscere cognitione abstractiva, quando non est sibi præsens, ita potest quodlibet ens cognoscere cognitione intuitiva, quando est præsens, determinata et certa præsentialitate, quia in hoc distinguitur cognitio abstractiva ab intuitiva; igitur. Major patet de sensibilibus, et conceditur ab omnibus. De intelligibilibus etiam patet, quia intellectus Angeli respectu substantiæ propriæ cognoscendæ est proportionatus; igitur multo magis est respectu substantiarum inferiorum. Similiter entia magis immaterialia sunt magis proportionata et similia intellectui suo quam alia; igitur si potest cognoscere illa, et alia.

8. Naturalitas, et supernaturalitas desumuntur in ordine ad agens.

Contra rationem de naturali et supernaturali. Naturale et supernaturale non dicunt differentias quidditativas entis in se formaliter, et quidditative, sed dicunt in comparatione ad agens; sed comparatio ad agens tantum non facit aliquid in se perfectius vel eminentius, quia etiam potest ens imperfectum esse ab agente nobilissimo, et per consequens non facit eminentius esse in cognoscibilitate; igitur cognitio supernaturalitatis non facit rationem objectivam in se formaliter esse nobiliorem, vel minus nobilem; substantia enim in se est eminentior et perfectior naturaliter omni accidente in natura sua, et tamen aliquod accidens potest esse supernaturale, et substantia naturalis; igitur intellectus potens intelligere quamcumque substantiam in se, potest cognoscere omne accidens qualecumque, sive sit naturale, sive supernaturale.

Separatus intellectus potest naturaliter videre fidem, spem, et charitatem supernaturales.

Item, charitas licet sit ens supernaturale, quia per creationem solum, sicut et aliæ virtutes Theologicæ, tamen postquam posita est in *esse,* vera est perfectio naturalis ipsius voluntatis, quia in prima specie Qualitatis, et potest naturaliter ab Angelo cognosci, cum sit determinata species universi; igitur prima conditio supernaturalitatis non impeditur ab aliquo quin sit cognoscibilis ab Angelo, vel quocumque intellectu creato ex natura intellectus.

Confirmatio.

Confirmatur, quia secundum multos, Angelus habet omnium rerum species sibi innatas et concreatas; igitur et charitatis et cujuslibet rei supernaturalis, cum sit in determinata specie, et per illas potest quodlibet ens naturale, sive supernaturale, naturaliter cognoscere; igitur non obstante quod aliquid supernaturale existat, potest tamen ejus existentia naturaliter cognosci ab intellectu creato.

SCHOLIUM III.

Tertium dictum : *Beatos non videre existentiam Christi in Eucharistia actu beatifico tantum*, ita quod beatitudo sit sibi ratio formalis videndi illum; tum quia non est objectum beans, nec in eo includitur, nec ad ejus perfectionem spectat, alias eodem actu omnes articuli fidei viderentur; tum etiam, quia videri potest naturaliter; et sic multo minus videre prædictam existentiam in proprio genere spectat ad beatitudinem.

Quartum dictum : *Posse Angelos malos videre corpus Christi in Eucharistia, sed non permitti.*

9. Beatitudo non est ratio formalis intellectus ad existentiam Christi in Eucharistia cognoscendam

Quantum ad secundum articulum dico quod actu beatifico non cognoscit intellectus Angeli, vel alterius beati, existentiam corporis Christi in Eucharistia, ita quod beatitudo sit formalis ratio cognoscendi illud *ubi*, beati enim distinguuntur a non beatis in videndo Verbum, et essentiam divinam, quæ est primum objectum actus beatifici, et in hoc distinguuntur perfecte a non beatis, quia in illa essentia visa et amata, sunt perfecte beati; tunc arguo : Beatus, inquantum beatus, per actum beatificum non cognoscit, nisi objectum beatificum; igitur quod non pertinet ad perfectionem objecti beatifici, inquantum est objectum beatificum, non cognoscitur per actum cognoscendi beatificum, inquantum talis actus. Sed existentia corporis Christi in Eucharistia non pertinet ad objectum beatificum, nec perfectionem ejus, inquantum est tale objectum beatificum, plus quam collatio gratiæ puero in Baptismo, quia sicut potest unum revelare in Verbo, ita aliud. Cognoscere autem conferre gratiam in Baptismo vel in Pœnitentia est extra rationem beatitudinis formaliter, et tamen ita formaliter pertinet ad illa sacramenta, sicut existentia corporis Christi pertinet ad veram Eucharistiam; igitur non per actum beatificum, inquantum talis, cognoscitur existentia corporis Christi in Eucharistia.

Et hoc est sic arguere : Illud quod non pertinet, nec facit ad perfectam beatitudinem beati, non cognoscitur in beatitudine beati, secundum quam distinguitur a non beato; sed scire et cognoscere existentiam corporis Christi in Eucharistia non spectat ad beatitudinem perfectam beati, sicut nec cognoscere gratiam conferri huic in Baptismo, vel cognoscendo effectus cujuscumque Sacramenti; igitur nullus hoc cognoscit præcise, ut est beatus.

Et ex hoc apparet contra secundam opinionem, quod multo minus pertinet ad rationem beatitudinis videre existentiam corporis Christi in proprio genere, quia per cognitionem et visionem rerum in proprio genere non distinguitur beatus a non beato; igitur non magis convenit beato secundum rationem beatitudinis ejus cognoscere res in proprio genere, quam non beato.

Sed possuntne Angeli mali cognoscere existentiam corporis Christi in Eucharistia? Dico quod sic, si permitterentur, sed verisimile est quod non permittuntur, sicut nec permittuntur scire secreta cordium nostrorum, et cogitationes nostras. Similiter potuissent cogno-

An dæmon posset videre integritatem mentis et corporis beatæ Virginis. Ambros.

scere integritatem mentis et corporis beatæ Virginis stetisse cum nuptiis in partu Filii Dei, sed prohibiti sunt propter demeritum eorum tantum nosse mysterium. Ideo secundum Ambrosium *supra citatum,* mysterium Incarnationis merito latuit præsentiam mundi, quousque fuit per Apostolos publice prædicatum.

11. Ad primum principale quæstionis octavæ.

Ad rationes. Ad primam, cum dicit, si est ens supernaturale, igitur est cognoscibile supernaturale. Dico quod si supernaturalitas in consequente se teneat ex parte entis objecti, sicut ponitur in antecedente, concedo consequentiam et consequens, quia tum est sensus, quod ens supernaturale est cognoscibile. Si vero supernaturalitas determinet cognoscibilitatem cognoscibilis, nego consequens et consequentiam, nec magis sequitur tunc si est ens supernaturale, igitur est cognoscibile supernaturale, quam sequeretur sic, istud ens, quocumque ente demonstrato, non potest creari nisi a Deo; igitur non potest cognosci nisi a Deo. Per hoc ad probationem consequentiæ, quod non est simile, nam ens scibile supernaturale non potest fieri nisi ab agente supernaturali, et actione supernaturali, et tamen licet sit ens supernaturale, est cognoscibile naturaliter, ita quod supernaturalitas non determinet cognoscibilitatem, sed entitatem, et est in se naturale cognoscibile, et potest naturaliter ab intellectu creato cognosci, licet sit ens supernaturale, et supernaturaliter causetur. Licet enim per comparationem ad agens naturale non ponitur in *esse,* et nullam possit habere causalitatem effectivam respectu ejus, postquam tamen positum est in *esse,* naturaliter potest cognosci, ut quoddam ens naturale in se, et formaliter in determinata specie Qualitatis vel Substantiæ, vel alicujus alterius generis determinati.

Est tantum factibile supernaturaliter, ergo cognoscibile supernaturaliter tantum non sequitur.

12. Ad secundum.

Ad secundam, dicendum quod cognitio fidei est nobilior et excellentior aliquo modo omni cognitione naturali, et aliquo modo minus nobilis, et minus excellens, nam cognitio fidei per comparationem ad causam suam est excellentior omni alia cognitione, quia non potest causari nisi a solo Deo, et causa supernaturali. Si tamen consideretur ut aliquid in se formaliter, et ut aliqua perfectio intellectus, et etiam in comparatione ad subjectum suum formale, sic est propositio falsa ; Angeli enim possunt habere perfectiorem notitiam, quia magis evidentem et claram in se, et respectu objecti perfectioris, quam sit objectum fidei, quia respectu objecti supernaturalis in se visi. Patet hoc in nobis, qui tantum habemus cognitionem fidei de passione Christi, quam ipsi et Christum passum intuitive viderunt, et ideo simpliciter nobiliorem cognitionem habuerunt, quam sit illa fidei.

Ad tertiam, de Angelis damnatis dictum est.

Ad Damasc.

Ad Damascenum, dico quod loquitur de intellectu nostro pro statu isto, unde intelligit comparando utrumque ad hominem pro statu isto, et hoc est verum, licet unus Doctor dicat quod intelligit D. Tho.

tam de nobis quam de Angelis, et est superius improbatum.

Ad quartum. Ad ultimam de contingente, dico quod contingens ut contingens, non potest sciri, nec cognosci, nec videri, nisi visa determinatione suæ causæ, ut visa determinatione voluntatis divinæ; sed quando positum est in *esse*, et non amplius futurum, tunc potest naturaliter videri, quia tunc est determinatum jam existens et positum, non amplius contingens futurum ponendum in *esse*.

13. Ad rationes pro sententia D. Thom. Ad argumentum primæ opinionis de fide, dictum est, et ad probationem, quæ probat quod habitus fidei non esset necessarius, si notitia naturali posset hic cognosci, dico quod verum est de nobis, quia tantum nobis est necessarius, et hoc solum pro statu isto, et non simpliciter, quia non excedit omnem notitiam naturalem creatam, ut prius patuit.

Quantum ad primum, et principale objectum visio succedit fidei. Ad aliud, quando arguitur quod fidei succedit visio, dico quod hoc est verum quantum ad primum et principale objectum fidei, ut quod Deus sit trinus et unus, non autem quantum ad omnia, quæ modo credimus, quia tunc non oportet beatum videre in quot millibus hostiarum fuerit totus Christus, quæ credit per fidem, nec oportet eum videre Christum realiter pendentem in cruce, et nasci, et multa alia, quæ non oportet, nec est possibile, quia transiverunt in præteritum, nec possunt alias fieri, vel saltem non fient, quia secundum Apostolum Rom. 6. *scimus quod Christi resurgens ex mortuis non moritur*, etc. nec ista videre pertinet ad perfectam rationem beatitudinis, sed quod alicui aliorum, succedit visio, hoc est de congruo, et non necessarium

SCHOLIUM IV.

Nullum sensum etiam gloriosum, posse videre corpus Christi in Eucharistia. Est contra D. Thomam et Nominales. Ratio, quia corpus non potest immutare potentiam corpoream nisi sub dimensione.

Ad secundam quæstionem, dico quod licet visio corporis Christi 14
in Eucharistia possit causari in oculo corporali glorificato a Deo, non posset tamen illa visio terminari ad corpus Christi, ut Eucharistia existit, quia objectum, quod naturaliter primo immutat sensum ad actum sui, et primo terminat actum ejus, est objectum habens esse in loco modo naturali secundum approximationem ejus ad sensum, ut activi ad passum; sic non est corpus Christi in Eucharistia respectu cujuscumque oculi corporalis, quia probatum est de corpore Christi in Eucharistia, et de Angelo in loco, quod ita est ibi ac si non esset in loco; ergo, etc.

Item, omne agens naturale agit per contactum, ut prius argutum est; sed corpus Christi in Eucharistia non agit in sensum per contactum, quia non est ibi sibi debite approximatum; igitur. Et ista ratio est eadem cum priori. Nec posset Deus miraculose facere quod corpus Christi esset primo visibile ab oculo corporali, quia tunc ut in Eucharistia esset primo visibile, et non visibile.

15. Ad primum principale quæstionis nonæ. Sensus non decipitur circa Eucharistiam, sed intellectus arguens ex sensibilibus.

Ad rationem primam, dico quod visus videndo hostiam, vel species, non decipitur, licet non videat ibi esse corpus Christi, cujuscumque visus sit, sive beati, sive non beati, quia visus non percipit in subjecto suo nisi colorem et figuram, et illud quod visibile nuntiat, scilicet color et figura, ibi est. Sed intellectus occasionaliter et per similitudinem in aliis visionibus hujusmodi concipit ibi sub speciebus panis esse substantiam panis, et decipitur, sed non decipitur ex visu, quia visus non dicit ibi substantiam vel præsentiam panis esse, quia cujus absentiamnon dicit, nec percipit aliqua potentia quando res est absens, nec ejus præsentiam dicit, quando res est præsens. Visus autem non cognoscit præsentiam substantiæ panis, quando est, nec ejus absentiam, quando non est ; sed uniformiter immutatur speciebus, sive res secundum substantiam suam sit præsens, sive non, quia non judicat nisi substantiam panis, quando est præsens; igitur non decipitur intellectus ex visu, sed ex imperfectione quam habet pro statu, quia intellectus beatus non sic decipitur.

Ad secundum.

Ad secundum, dico quod dato quod aliqua lux esset punctualis, adhuc non fieret multiplicatio lucis a puncto, sicut tu sumis, sed ab eodem fit multiplicatio, a quo fit reflexio, et multiplicatio ejus secundum lineam rectam, usque ad punctum, et eadem virtute ibi lux refracta multiplicatur; sicut enim multiplicaret se, si non esset obstaculum, sic eadem virtute multiplicat se secundum lineam rectam, quia hæc est propinquissima lineæ rectæ.

Reflexio fit a luce ut in puncto.

Circa visionem Christi si posset sensibiliter videri in Altari,ponuntur casus, quia aliquando apparuit ibi species parvuli, vel frustum carnis,sive distincta forma humana. Dico quod possibile est tales apparitiones esse Christi in propria specie, et in alia specie, quia talis apparitio facta est tantum uni, vel omnibus assistentibus, et hoc vel transeunter vel permanenter ? Si apparuit uni tantum, non est ibi Christus realiter dimensive in hostia, quia nihil erat ibi extra sensibile, nisi quod prius, sed apparuit se videnti interius, vel in aere juxta oculum, et tunc apparet sibi quasi esset objecti hîc existentis, cum tamen non sit ibi aliter quam prius. Si tamen appareat omnibus assistentibus realiter, credo quod est ibi, quia vult apparere sensibiliter propter fidem confirmandam, et vult ibi vere adorari sicut in hostia ; igitur verisimile est quod ibi est verus Christus sensibiliter, quia nec vult fidem confirmare per phantasticas apparitiones, nec quod communitas faciat idololatriam, adorando aliud quam verum Deum. Si autem appareat permanenter, credo quod est ibi realiter sensibiliter, sed non est in Eucharistia apparenter, sed regulariter est in Eucharistia, licet possit præsentiam suam causare sine Eucharistia, si velit. Unde secundum propriam dimensionem quam habet in cœlo, non 16.

An et quomodo Christus apparuit in altari sensibiliter.

potest esse in parva hostia dimensive, quia non posset esse in ita parvo loco. Non debet autem, quamdiu apparet sub specie carnis, sumi ab illo cui sic apparet, sed ab alio cui non sic apparet, cum non appareat sub specie convenienti humanæ refectioni.

DISTINCTIO XI.

De transubstantiatione.

QUÆSTIO I.

Utrum transubstantiatio sit possibilis ?

Alens. 4. *part. quæst.* 38. *memb.* 1. *et* 2. D. Bonavent. *hîc art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *q.* 2. D. Thom. 3. *part.* 75. *q. art.* 4. Suarez *ibi d.* 50. *sect.* 1. *et* 2. Bellarm. *l.* 3. *de Eucharistia.*

1. Argumentum primum negativum. Arguitur quod non, quia si sic, esset mutatio ad substantiam, hoc enim sonat ipsum nomen *transubstantiationis*; sed non est mutatio in substantiam, quia non est generatio, neque corruptio, et non sunt plures species mutationis ad substantiam; ergo, etc. Probatio assumpti, quia tam in generatione quam in corruptione manet materia communis; hîc nihil commune manet; igitur.

Secundum. Item, secundo sic : Si transubstantiatio esset aliquid, esset mutatio, quia non est aliquid permanens, nec successivum. Patet discurrendo, nec est motus, nec tempus, sed non est mutatio, quia in omni mutatione, manet aliquod subjectum commune, quod non est hîc; igitur.

Tertium. Item, tertio sic : In omni mutatione termini sunt incompossibiles, sed si esset transubstantiatio, termini non essent incompossibiles, quia corpus Christi compatitur secum in essendo substantiam panis in eodem loco; igitur.

Contrarium vult Ambrosius *lib. de Sacramentis*, et habetur de consecrat. dist. 2. c. *Revera mirabile non minus est dare quam mutare novas naturas rebus.* Ratio ad opposit.

SCHOLIUM.

Posita et explicata definitione transubstantiationis, scilicet quod sit transitio totalis substantiæ in substantiam, resolvit eam esse possibilem, sed soli Deo, quia termini ejus tantum sunt in perfecta obedientia ipsius, et sicut potest utramque ponere vel tollere totaliter seorsim, ita et facere unum alteri succedere; putat contra alios non esse proprie mutationem, quia hæc dicit subjectum quod mutatur, et formam ad quam est, et successionem informationis ad non informationem, vel e contra; improprie tamen dicitur mutatio seu versio a subjecto in subjectum.

2. Decisio quæstionis. Respondeo quod quæstio de possibili, qualis est ista, nihil præsupponit nisi significatum nominis, quid scilicet per nomen ? Primo videndum est quid dicitur per nomen *transubstantiationis*. Secundo, hoc habito, videndum est si aliquid subsit significato hujus nominis. Tertio, quid est illud cui convenit aliquid active transubstantiare, et cui non ? Quarto, quomodo habet se transubstantiatio ad mutationem ?

Transubstantiatio quid sit. De primo, dico quod *transubstantiatio*, quantum ad nomen, dicitur *esse totalis transitio substantiæ in*

substantiam. Quod expono sic: Transitio totius in totum potest intelligi dupliciter; *totum* enim uno modo potest esse idem quod perfectum ex partibus; alio modo *totum* idem est quod quælibet pars; et secundum hoc dupliciter potest intelligi transitio unius in aliud, et totius in totum, quia totum perfectum ex partibus transit in totum, vel quia quælibet pars totius transit in aliud totum. Primo modo loquitur Philosophus 1. *de Generatione, text.* 10. *et* 24. cum dicit quod *generatio est mutatio totius in totum, non cujuslibet in quamlibet partem*, quia materia manet communis sub utroque terminorum; et ideo secundum ipsum, generatio est perpetua et semper, quia nunquam est materia sine omni forma, quia cum spoliatur ab una, induit aliam, *et generatio unius est corruptio alterius, et e converso*; et ideo dicitur totum transire in totum, quia una pars unius transit in partem alterius, et sic transit totum perfectum, quia non manet totum perfectum, nec tamen totum perfectum transit totaliter, quia una pars ejus, ut materia, manet communis, et aliud totum fit quod prius non fuit, nisi tantum secundum unam partem, quod non est in alteratione, quia illud totum perfectum per se unum manet, et non transit in aliud per se totum, sed fit ibi transitio unius totius per accidens in aliud totum per accidens, hominis albi in hominem nigrum. Ex hoc est differentia inter generationem et corruptionem et alterationem, quia substantia composita est per se, et vere unum totum, non

Transitio sicut et totum duplex.

Quid sit generatio.

Quomodo generatio sit transmutatio totius in totum?

Discrimen inter generationem, et alterationem,

sic terminus alterationis, qui est quoddam totum per accidens ex substantia et accidente; et ideo in generatione unum per se totum transit in aliud per se totum unum, ita quod non manet in generatione aliquid per se totum postquam transit in fine alterationis in aliud. Sed in alteratione manet aliquid per se totum, et aliquod totum per accidens solum mutatum in totum per accidens.

[illegible]

3. Secundo modo, dicitur totum, transire in totum, quia quælibet pars ejus transit in aliud, quia nihil ejus manet commune, sed quælibet pars unius transit in aliam partem alterius, nullo communi remanente, et sic non posuit Philosophus aliquod totum transire in aliud totum, sed semper præsupponit materiam, quia omnis conceptio apud eum erat, quod *ex nihilo nihil fit*; sed sic loquimur nos in proposito de transitione, et ideo dixi, quod transubstantiatio non est totius in totum tantum, sed est totalis transitio substantiæ in substantiam.

Sed quomodo hæc totalis transitio fiat, possumus intelligere per partialem transitionem unius in aliud, secundum partem, ut contingit in generatione. Dupliciter enim potest intelligi transitio: Uno modo, ut subjecti communis transeuntis ad formam quam recipit. Alio modo fit transitio ut termini *a quo* corrupti, transeuntis in terminum oppositum, quia secundum Philosophum 1. *Phys. text.* 16 dupliciter fit aliquid ex aliquo: Uno modo sicut ex subjecto, sicut nigrum in actu ex nigro in

[illegible]

potentia. Alio modo dicitur aliquid fieri ex alio, sicut ex opposito, ut album ex non albo, et ex nigro, ignis ex aere, et e converso; sed in transubstantiatione, cum nihil remanet commune sub utroque termino, quia est totalis transitio, non potest ibi intelligi transitio, nisi uno modo, termini scilicet in terminum.

Transubstantiatio totalis est possibilis.

Quantum ad secundum articulum, dico quod possibile est transubstantiationem sic dictam de aliquo vere dici, cujus probatio est ista: Quidquid potest esse totaliter novum, non repugnat sibi succedere alteri totaliter desinenti esse; aliqua substantia potest habere *esse* novum totaliter, et aliqua substantia potest desinere esse totaliter, hæc transitio totalis unius substantiæ in aliam, etiam non præexistentem, est transubstantiatio; igitur est possibile esse. Minor patet de se. Major patet per simile de partiali transitione, quia sicut illud quod partialiter est novum, succedit illi quod desinit esse partialiter, vel saltem sic ei potest succedere, ita illud quod totaliter est novum, etc. et sicut est transubstantiatio partialis, quando partialiter novum succedit partiali desinenti, ita est totalis transubstantiatio, quando totaliter novum succedit desinenti totaliter.

4. Transubstantiatio est soli Deo possibilis.

Quantum ad tertium articulum, cui sit possibilis transubstantiatio? dico quod illi virtuti est possibile aliquid transubstantiare in aliud, in cujus virtute activa sunt totaliter esse et non esse utriusque extremi; et illi nihil convenit transubstantiare per oppositum, cui non est talis virtus et potestas super extrema.

Unde arguo sic: In cujus virtute activa est totaliter *esse* et *non esse* duorum extremorum, potest transubstantiare unum in aliud, et unum totaliter convertere in aliud; sed in virtute activa Dei est totale *esse* et *non esse* panis, et substantiæ corporis Christi, quia potest utrumque creare et annihilare; igitur in virtute sua est totaliter unum in aliud transubstantiare.

In cujus virtute est creare et annihilare, in ejus est transubstantiare.

Et similiter potest argui negative: In cujus virtute activa non est totaliter *esse* et *non esse* aliquorum, ejus virtute non potest unum totaliter converti in aliud; tale est omne ens creatum, quia nullum tale agens potest creare et annihilare; igitur. Probatur minor per simile de virtute partiali, quia sicut in cujus virtute sunt partialiter *esse* et *non esse* aliquorum, in ejus virtute activa est partialiter hoc convertere in illud per generationem, ita in cujus virtute activa sunt totaliter *esse* et *non esse* aliquorum extremorum, potest totaliter hoc convertere in illud, et hoc est transubstantiare; igitur est possibile alicui convenire.

5. Var. et alii. An transubstantiatio sit mutatio.

Quantum ad quartum articulum, quomodo se habet transubstantiatio ad mutationem? distinguunt aliqui de mutatione subjectiva et objectiva, quia utroque nodo dicitur aliquid mutari.

Sed ista verba sunt nimis extranea, quia nec Theologice, nec Philosophice dicta, quia nec Sancti, nec Philosophi sic sunt locuti

de mutatione, quia non video quod aliquid dicatur congrue mutari objective. Quia si aliquid diceretur mutari objective, maxime diceretur de termino mutationis; sed terminus non dicitur proprie mutari objective, quia *mutari est aliter se habere nunc quam prius*, ex sexto Physic. text. 32. et 40. Sed terminus *ad quem*, per hoc quod est terminus *ad quem*, non aliter se habet nunc quam prius, sed subjectum tantum; igitur terminus *ad quem* non videtur proprie mutari objective, sed proprium subjectum.

Objectiva mutatio rejicitur.

Probatio minoris : Nihil dicitur aliter se habere nunc quam prius, nisi sit ens ; sicut enim esse eodem modo se habens, non est nisi in ente, ita nec aliter se habere est nisi in ente, eo quod eodem modo se habere, et aliter se habere, sunt opposita, et habent fieri circa idem. Sed tunc est terminus *ad quem*, primo ens, quando est terminus *ad quem*, et prius non ens ; igitur terminus *ad quem* non aliter se habet nunc quam prius, quia utrumque extremum alietatis dicitur esse; igitur.

Aristot. Aliter se habere est entis.

6. Gregor.

Item, Gregorius lib. 5. Moral. cap. 20. *mutari est ex uno in aliud ire*, hoc enim non competit nisi subjecto, quod prius est sub uno termino, et postea sub alio. Unde et liberum arbitrium in Angelis, de quo loquitur ibi Gregorius, mutabile est ab una affectione ad aliam ; sed terminus ad quem itur, non mutatur ab uno in aliud, quia tunc non esset terminus ; igitur nihil dicitur proprie mutari objective, et multo minus potest dici aliqua mutatio, vel generatio objectiva, et alia subjectiva, qua aliquid sic et sic dicitur generari. licet enim dicatur generari objective, non tamen potest dici alia mutatio vel generatio objectiva, et alia subjectiva. Et ratio hujus est, quia quando forma est abstracta secundum se ultima abstractione tantum, univoca est et simplex ; sed quando non est sic abstracta ultima abstractione, potest habere multas habitudines ad diversa, ut ad subjectum in quo est, et ad objectum ad quod est ; et secundum hoc possunt formari diversa concreta, quæ significent istas diversas habitudines ; ut a forma, quam significat *potentialitas*, potest imponi hoc nomen concretum *potens*, quod dicit habitudinem ad subjectum, et *potentia*, quod est aliud concretum, licet magis abstractum quam aliud importans habitudinem ad objectum : et ita licet abstractum sit unicum et univocum, tamen concretum significans formam illam secundum illas diversas habitudines, est æquivocum ; sicut *sanitas* est una forma, quæ diversas potest habere habitudines, significatas per concretum suum, quod est *sanum*, quia concretum impositum ab illa forma, ut *sanum*, quod significat eam sub omnibus illis habitudinibus, scilicet ad subjectum, quod dicitur *sanum* formaliter, ad signum quod dicitur significative, ad agens, quod dicitur sanum causaliter, est æquivocum ad omnia ista, licet forma abstractive sumendo sit univoca, et abstrahat ab omnibus istis habitudinibus, quia *[illegible]*

Avicenna. *est humanitas,* secundum Avicennam *tract.* 5. *Metaph. cap.* 1. Eodem modo est de *lucido* et *luminoso,* quæ sunt concreta ejusdem abstracti, ut *lucis,* quæ sunt æquivoca secundum istas habitudines, licet forma in abstracto sit univoca, et ab illis abstrahat; sic in proposito, licet *generari* et *mutari* possint habere istas diversas habitudines ad subjectum et terminum, quia potest imponi unum concretum æquivocum ab illa forma, quam significat generatio, vel mutatio, ut generari, vel mutari, quod significet simpliciter generationem, et denotet subjectum, ut sic dicatur materia generari, et similiter idem concretum significet generationem, et denotet terminum, quomodo dicitur generari; sed sic diversimode non significatur forma in se, quia sic abstrahit ab omni respectu, tam ad subjectum quam ad terminum; et ideo licet concedatur quod *generari* et *mutari* sunt æquivoca ad generari objective et subjective, non tamen conceditur quod generatio sit æquivocum ad generationem talem et talem.

Quomodo materia dicitur generari.

7. Objectio. Ad propositum dico, quod omnis mutatio vel generatio est subjective mutabilis tantum, transubstantiatio non; igitur non est mutatio.

Sed contra hoc objicitur, corruptum non aliter se habet nunc quam prius, et non vadit de uno in aliud, sed tunc primo est, quando terminus est; igitur corruptio non est mutatio, nec corruptum mutatur. Cum enim quando corruptum est, sit non ens, non potest tunc aliter se habere quam prius, nec sic ire de uno in aliud, quia non est ens.

Responsio. Toti potest convenire per accidens quod parti convenit per se.

Respondeo, aliquando verum est quod totum denominatur per accidens ab illo, quod primo convenit parti, et sic est in proposito, nam in ipso corrupto pars mutatur in materiam, et aliter se habet nunc quam prius; quia aliud *esse* formale habet in fine corruptionis quam prius et ideo totum corrumpitur per accidens, et dicitur mutari, et non primo, et per se ratione formæ, quia forma est formalis terminus corruptionis; non autem est inconveniens convenire toti per accidens, vel non primo, quod convenit ei per se et primo, ratione partium.

8. Transubstantiatio sub quo genere continetur.

Sed si transubstantiatio non sit aliqua mutatio per se, sub alio igitur genere continebitur.

Respondeo quod stricte sumendo *mutationem,* non continetur transubstantiatio sub aliquo genere mutationis, quia omnis mutatio, ut Philosophus loquitur de ea, præsupponit aliquid commune, hîc non est aliquid commune; manens; igitur. Sed sumendo *mutationem* large, potest dici quod sicut in naturalibus triplex est mutatio, secundum Philosophum 5. *Phys. text.* 7. *et* 17. scilicet a non subjecto in subjectum, a subjecto in non subjectum, et a subjecto in subjectum; et sumitur *non subjectum* privative, sicut *subjectum* positive; sicut in supernaturalibus quædam est transubstantiatio de *non esse* ad *esse,* et dicitur creatio; et quædam ab *esse* ad *non esse,* et dicitur annihilatio; tertia ab

Aristot.

Mutatio triplex.

ente formaliter in ens, et dicitur transubstantiatio. Sed in naturalibus sumitur ex parte unius termini *non ens* privative. Patet in secundo et primo modo supponendo subjectum commune; in transubstantiatione autem sumendo, terminus *a quo* potest sumi contrarie, quia nihil ejus manet, nec supponitur transubstantiationi; de istis autem diceret Philosophus quod non sunt mutationes, nisi quia termini sunt in se incompossibiles, quia non negavit eas; imo si concessisset eas, sicut nos concedimus, adhuc non diceret quod essent transmutationes, quia secundum eum in omni mutatione aliquid præsupponitur, hîc nihil.

Philosophus negaret transubstantiationem esse mutationem, si illam admisisset.

Differt autem dicere Philosophum istas mutationes non posuisse, et dicere quod posuisset, si illas nobiscum concessisset, sicut negavit, vel non posuit aliquos habitus infusos et supernaturales, quia posuit alios sufficere; si tamen illos posuisset nobiscum, concessisset nobiscum eos esse in genere Qualitatis. Sic etiam negavit a substantiis separatis accidentia, quia posuit eas æternas, et non productas, et in eis idem esse *quod est* et *quo est*. Si tamen posuisset eas creari, sicut nos ponimus, concessisset eas habere accidentia, et multa quæ ab eis modo negat. Et sic patet quomodo transubstantiatio est possibilis, et quomodo est transitio totalis substantiæ in substantiam, sicut versio in universali est totius in totum.

Cur Philosophus negavit habitus infusos.

Ad primum in oppositum, quando arguitur, si esset possibile, esset mutatio ad substantiam, nego, quia talis mutatio non est nisi ubi manet aliquod commune; hîc nihil manet; Philosophus enim ponit in substantia solum acquiri novum *esse* per generationem vel corruptionem, et non totaliter *esse*, quia negasset materiam esse in virtute cujuscumque agentis, quia Philosophus posuit eam perpetuam, et æternaliter necessario manere.

Ad argum. primum principale.

[illegible]

Ad secundum, patet per idem, quod non est mutatio.

Ad secundum.

Ad tertium, quando arguitur quod cujuscumque mutationis termini sunt incompossibiles, dico quod verum est de terminis primis, ut de privatione et forma respectu ejusdem, quia tunc contradictoria essent simul in eodem. Unde ignis generatus, et non ignis, vel aer corruptus, non possunt esse simul, quia tunc eadem materia esset simul sub formis oppositis, quod est impossibile; sed non est sic in transubstantiatione, quia si aer transubstantiaretur in ignem, nullum susceptivum maneret sub utroque termino, quod modo esset sub una forma, modo sub alia, sicut est in aliis mutationibus, et ideo non est eadem causa incompossibilitatis. Unde propositio assumpta est intelligenda de mutatione proprie dicta, ubi aliquid manet sub utroque termino, quomodo non est hîc.

Ad tertium.

[illegible]

QUÆSTIO III.

[illegible]

[illegible]

jor. *q.* 1. *art.* 3. Gabriel *q.* 2. Durand. *quæst.* 2. Suar. 3. *tom, disp.* 50. *sect.* 10. Omnes præter Dur. et Suar affirmant.

1. Argumentum primum affirmativum. Arguitur quod sic, et primo quod creatura in naturam divinam, tres enim personæ operabantur Incarnationem Filii; igitur Filius fuit ibi subjectum hujus Incarnationis, vel terminus; igitur non repugnat personæ, vel naturæ divinæ, quod sit subjectum, vel terminus actionis divinæ, et per consequens non repugnat sibi quod sit terminus conversionis, quia conversionem istam nullus operatur, nisi solus Deus; igitur sicut Deus potest esse operans Incarnationem, et terminus illius operationis, ita et hîc.

Secundum. Item, non repugnat naturæ divinæ terminare illam actionem, quæ non requirit mutationem in termino. Patet de actu intelligendi et volendi, quarum actionum Deus est terminus; sed conversio non requirit mutationem in termino, quia tunc mutaretur corpus Christi in fine conversionis, quando alterum convertitur in ipsum, quod falsum est; igitur.

Tertium. Item, quod quælibet creatura possit converti in quamlibet creaturam, probatur, quia nulla creatura potest converti in unam, non in aliam, nisi quia magis convenit in susceptivo cum una, quam cum alia; sed conversio non requirit susceptivam ; igitur.

2. Ratio ad opposit. Prima. Contra, per oppositum primi, primo quod creatura non potest converti in divinam naturam. In quodcumque potest aliquid converti, illud potest e converso converti in ipsum; sed natura divina non potest converti in naturam creatam, quia necesse esse non potest in aliquod possibile converti; igitur, etc.

Secunda. Item, secundo quod nihil potest in aliud converti, quia si sic, igitur substantia panis posset converti in quantitatem corporis Christi; sed terminus conversionis est primo ubi præfuit ipsum conversum; igitur si substantia panis converteretur in quantitatem corporis Christi, quantitas illa foret ubi præfuit substantia panis, sub illis speciebus primo, et ita localiter esset sub speciebus, sicut substantia localiter præfuit sub eis suo modo; sed hoc est impossibile, quia cum locatum non possit esse extra locum, et quantitas illa sit major quantitate hostiæ, sive corpus Christi quantum sit majus ipsa hostia, majus corpus posset esse in loco minoris corporis localiter, quod est impossibile.

Tertia. Item, si sic, tunc absolutum posset converti in respectivum ; sed cum absolutum non habeat fundamentum in quo sit, nec extrema, inter quæ habeat *esse,* sequitur quod relatio esset sine fundamento et terminis, quod est impossibile.

Quarta. Iterum arguitur de substantia quod non quælibet substantia posset converti in aliam, quia secundum Augustinum 7. super Genesi ad litteram cap. 4. *Corpus in spiritum nequaquam mutari potest;* et idem dicit Boetius *in libr. de duabus naturis, et una persona Christi, cap.* 7. August. Boet.

SCHOLIUM.

Deum non posse converti in creaturam, nec e contra, quodlibet tamen creatum in quodlibet creatum converti posse. Ratio primæ partis, quia uterque terminus debet esse in obedientia convertentis, et Deus non est in obedientia Dei, quia non potest se destruere vel annihilare. Ratio secundæ partis oppositæ huic loquitur de conversione lato modo, prout idem esse videtur, quod conservatio unius post aliud, quod ad hunc finem destruitur, de quo quodlib. 10. vide ibi Scholium ad num. 19.

3. Respondeo ad quæstionem, et dico quod quæstio includit tres articulos, quos tangunt argumenta prius facta. Primo si creatura possit converti in divinitatem? Secundo, si quælibet creatura absoluta possit converti in quamlibet aliam absolutam, ut substantia in qualitatem? Tertio, si posset absolutum converti in respectivum.

Creatura nequit converti in Deitatem nec e contra.

Quantum ad primum articulum dico, quod non est possibile creaturam converti in naturam divinam, sicut nec e converso. Et ratio tacta est *superius in quæstione præcedente*, nam impossibile est istam conversionem supernaturalem fieri, nisi ab agente, in cujus virtute activa totaliter est *esse* et *non esse* utriusque extremi conversionis; sicut nec conversio partialis per generationem et corruptionem potest alicui inesse, nisi agenti, cujus virtuti activæ subest partialiter *esse* et *non esse* generati et corrupti. Sed natura divina non subest suæ potentiæ, ut causetur quantum ad *esse* et *non esse*, quia ipsa primo est ex se necesse esse formaliter et radicaliter, et aliquo modo formalius, quam sua potentia, quia ipsa est fundamentum, et pelagus necessitatis, et omnium perfectionum in divinis essentialium, igitur nec potest converti in aliam; nec alia in ipsam; sola enim possibilia subsunt potentiæ divinæ activæ, cujusmodi sunt *esse* et *non esse* eorum, non autem entia, quæ sunt ex se necesse esse formaliter, cujusmodi est essentia vel natura divina.

Natura divina est pelagus omnium esse.

4. Quodlibet creatum potest converti in quodlibet tale.

Quantum vero ad entia creata, respondeo universaliter, quod quodcumque ens potest converti totaliter, virtute divina, in quodcumque tale ens, ut materia in formam, et e converso; substantia in accidens, et e converso; accidens in substantiam; absolutum accidens in respectivum, et respectivum in absolutum. Ratio communis pro omnibus istis est illa prius posita, quod in cujus virtute activa est tam *esse* quam *non esse* aliquorum totaliter, in ejus virtute activa est totaliter indifferenter, unum convertere in aliud, et e converso, probatur sicut prius; sed talis est virtus increata divina respectu *esse* vel *non esse* entis cujuslibet, igitur quodlibet ens creatum potest converti in quodlibet.

5. Ad primum [illegible] An Verbum [illegible]

Ad primum argumentum, cum dicitur quod Filius Dei est terminus Incarnationis, nego, quia impossibile est necesse esse formaliter esse subjectum vel terminum novæ actionis de genere Actionis. Potest tamen esse terminus, vel objectum operationis, ut intellectionis vel volitionis, quia istæ operationes, cum in se sint fines et perfectiones operantis, nihil novum causant circa terminum, qui

terminat eas, sicut est de aliis actionibus; et ideo non est simile de actione Incarnationis, et de *intelligere* et *velle*, nam ad incarnationem sequebatur opus operatum novum extra, non sic ad *intelligere* et *velle*.

Instantia prima.

Sed adhuc videtur argumentum stare, quia illud quod incarnabatur et generabatur, fuit terminus, et subjectum Incarnationis, et talis generationis; sed Filius Dei generabatur et incarnabatur de Virgine; igitur fuit objectum et terminus istius actionis, et per consequens passionis.

Secunda.

Item, cuilibet actioni correspondet propria passio; sed tres personæ operabantur istam Incarnationem; igitur actioni uni in eis correspondet aliqua passio in aliquo terminans illam, non nisi Incarnatio in Filio; igitur Filius fuit terminus Incarnationis.

Solutio. utriusque. Incarnari non dicit passionem. Incarnatio in Verbo dicit tantum relationem rationis.

Respondeo, quædam sunt verba passiva, secundu modum significandi Grammaticum, quæ tamen veraciter significant actionem, sicut e converso, quale est hoc Verbum *incarnari*, nam filium incarnari, idem est quod unire sibi carnem, et eam assumere; et dicit in filio tantum relationem rationis ad carnem assumptam, quia nulla relatio realis est in Deo, in comparatione ad creaturas; e converso autem carnis assumptæ ad filium assumentem; est relatio realis et ideo in carne assumpta est realis passio de genere Passionis, correspondens actioni totius Trinitatis. Unde in isto sensu improprie dicitur quod caro unitur Verbo, quia secundum istum modum significandi Verbi tantum, et non secundum veritatem significationis, quia caro non unit sibi Verbum, sed e converso. Ideo improprie dicitur quod Verbum est terminus passionis, quia non passionis realis, et veræ, sed tantum secundum modum significandi Grammaticalem, et secundum hoc dictum est quod ibi est actio realis, et ibi correspondet aliqua passio realis, et hoc vel in uniente, vel unito.

6. Subjectum Incarnationis est natura humana unita Verbo.

Quando igitur quæris, quid est Incarnationis subjectum, et quid terminus? respondeo quod subjectum est natura humana unita Verbo, et ita eadem natura humana est etiam terminus istius unionis per Incarnationem, quia in subjectis et in indivisibilibus mutationibus, idem est subjectum et terminus. Si autem vis habere aliquod totum pro termino, sic dico, quod Christus in natura assumpta a Filio, cum respectu rationis filii ad naturam assumptam, est terminus Incarnationis; et isto modo nihil addit terminus super subjectum ejus, nisi respectum rationis. Eodem modo esset communiter in generatione, si per eam generans solum acquireret novum rationis respectum.

Terminus incarnationis supra subjectum ejus addit relationem rationis solum.

Ad secundum principale. Deus non potest esse terminus actionis de genere actionis, bene de genere qualitatis.

Ad secundum, cum arguitur quod natura divina potest esse terminus actionis, quæ non includit mutationem in termino, negandum est, si illa actio sit in genere Actionis, quia tunc aliquid novum necessario fieret in ea, quod est impossibile. Et cum dicitur quod potest esse terminus intellectionis et volitionis, dico quod non est simile, quia istæ operationes sunt

absolutæ perfectiones operantis, et fines, et non actiones de genere Actionis, quæ non dicuntur actiones, nisi metaphorice, sed operationes, quæ præsupponunt actionem de genere Actionis in quibusdam. De hoc amplius dictum est *supra primo libro*. *

* dist. 3.

Ad secundum principale negativum. Tertium argumentum, concedo gratia conclusionis, et similiter argumentum primum negativum pro parte opposita.

Ad secundum in oppositum, cum dicit quod tunc panis posset converti in quantitatem, concedo ; et cum infertur, igitur quantitas corporis Christi potest esse ubi præfuit panis, etc. nego consequentiam, quia quantum est ex vi conversionis, magis est conversum, ubi est illud in quod convertitur, quam e contra, quia conversum in aliud capit *esse* et naturam illius in quod convertitur, et per consequens locum illius magis quam e converso. Unde ex vi conversionis magis converteretur in quantitatem, ut est in cœlo, quam e converso.

Replica. Et si dicatur, illud in quod aliud convertitur, est in illo loco in quo præfuit conversum, nego. Et si probes, sicut alias probabatur, nec solvebatur, quia generatum est in eodem loco, ubi præfuit corruptum, dico quod verum est, sed non est simile, quia ibi, ubi præfuit corruptum, manet materia communis utrique termino, ideo ibi recipit formam, et per consequens compositum novum generatum est ibi, ubi præfuit corruptum ; hic nihil manet, et ideo non sequitur.

Solvitur. Quare genitum est ubi præfuit corruptum.

Si dicitur quod materia non est circumscriptive in loco, et sic non est causa essendi, sic in illo loco generato, ubi præfuit corruptum ; sed quantitas est ratio circumscriptionis alicujus in loco ; igitur cum generatum sit circumscriptive, ubi præfuit corruptum, hoc non est ratione materiæ, sed ratione quantitatis.

[illegible]

Respondeo, materia habet duplex *ubi*, unum *ubi* definitive, quod correspondet ei, secundum propriam essentiam suam, et inquantum est quædam substantia ; et habet aliud *ubi* circumscriptive, ratione quantitatis, quæ in ea fundatur, et per quam sic extenditur ; *ubi* autem definitive est ratio suscipiendi *ubi* circumscriptive, adveniente nova quantitate, quia materia est fundamentum quantitatis, et ideo materia in generatione definitive manet ubi præfuit forma corrupti, et non circumscriptive ratione quantitatis corrupti, quia illa non manet in generato. Et ideo materia in eodem *ubi* definitivo recipit formam et quantitatem novam, per quam acquirit novum *ubi* circumscriptive, nec posset naturaliter alibi fieri circumscriptive, nisi materia esset alibi definitive.

[illegible]

Sic igitur patet quomodo materia est definitive ubi præfuit corruptum, sed tolle materiam, quod est commune manens sub utroque termino, generato scilicet, et corrupto, non sequitur quod generatum sit ubi præfuit corruptum, sed magis e converso ; et ideo non sequitur absolute quod ex vi conversionis, illud in quod convertitur aliud, sit ubi præfuit conversum, sed magis e converso, sed

tantum ratione materiæ, quæ est ratio recipiendi *esse*, quod recipitur in eo suo modo, licet non sit ratio essendi in loco.

Concesso tamen secundum omnem opinionem, quod quantitas corporis sit ibi, ubi præfuit conversum, scilicet substantia panis, et quod illud in quod aliud convertitur, potest esse ubi præfuit conversum, verum est, sed non præcise, quia si præcise esset, ubi præfuit conversum, contradictio esset, quia tunc extenderetur corpus extra locum specierum secundum proportionem quantitatis suæ, et præcise esset ubi præfuit substantia panis, quod est impossibile.

Non oportet terminum conversionis esse præcise et adæquate ubi præfuit corruptum.

Si dicas quod modo illud, in quod convertitur panis, non est extra dimensiones panis; igitur nec tunc. Respondeo quod non sequitur, quia posita hypothesi, quæ modo non est, oportet consequenter sequi aliquod impossibile, et aliud, quam modo sit.

9. Ad tertium. Quomodo absolutum posset converti in respectivum.

Ad tertium, cum dicit quod si absolutum converteretur in respectivum, relatio esset tunc sine fundamento et extremis. Respondeo quod licet conversa sequerentur se in essendo, non tamen in informando, vel in modo, quia si scientia, quæ est in anima, converteretur in lapidem, lapis tunc non informaret animam, sicut scientia informat eam. A simili dico in proposito, quod licet Deus converteret substantiam in relationem, non tamen esset tunc sine fundamento et terminis, sicut prius fuit, non conversa, sed poneret eam in fundamento et terminis; fundamento quidem de novo creato vel præexistente, sicut relatio, in quam convertitur, necessario et essentialiter requirit fundamentum et terminum, et hoc vel fundamentum præexistens ad conversionem substantiæ in relationem, vel non præexistens, sed simul de novo productum per creationem vel conversionem, sicut relatio in ista conversione substantiæ in eam, est nova. Non enim oportet necessario quod si relatio sit nova per conversionem alicujus in ipsam, quod fundamentum ejus sit simpliciter novum, quia non eodem modo est relatio nova, et fundamentum ejus, quia si Deus convertat aliquid in corpus hominis, non præexistens, sed de novo habens *esse* ex vi conversionis, et habeat tunc anima novum *esse* per creationem, quia crearetur tunc de novo, non eodem modo habet utrumque novum *esse*; et ideo non oportet quod omne illud quod in relationem convertitur novam, convertatur in fundamentum, et extremum ejus, quia fundamentum antiquum potest esse novæ relationis.

Fundamentum præexistens potest esse relationis novæ.

Ad ultimum de conversione corporis in spiritum, dicitur quod hoc est impossibile agenti creato, licet non agenti increato. Ista responsio non sufficit, quia ita est impossibile agenti creato convertere quodcumque corpus in quodcumque, quia nullum agens creatum habet sufficientem virtutem super *esse* et *non esse* utriusque extremorum conversionis, et per consequens non solvit illas auctoritates.

10. Ad ultimum. Henr. et Ægidii responsio refellitur.

Ideo respondeo aliter, quod posse

Doct. responsio ad Aug. et Boetium.

et non posse, simile et dissimile non currunt semper similiter et æquali passu, quia licet Deus utrumque possit convertere, scilicet corpus in corpus, et corpus in spiritum, plures tamen sunt impossibilitates et repugnantiæ ex parte conversionis corporis in spiritum, quam ex parte conversionis corporis in corpus, et plures rationes possibilitatis e converso de conversione corporis in corpus, quam in spiritum. Licet enim impossibile sit agenti creato convertere corpus in corpus, tamen corpora videntur in se habere multas possibilitates ad conversionem mutuam, quæ non apparent inter corpus et spiritum; conveniunt enim corpora in materia, corpus et spiritus non, quia non ponuntur habere materiam; et dato quod sic, non tamen materiam quantam, quam habent multa corpora; et ideo propinquior possibilitas ad conversionem apparet in corporibus, quam in corpore et spiritu, non quod absolute sit possibile per respectum ad quodcumque agens creatum, quia ita impossibile est unum, sicut aliud per respectum ad omne tale agens. Sed non sunt tot rationes impossibilitatis et repugnantiæ formalis respectu conversionis corporis in corpus, sicut respectu corporis in spiritum. Ex parte enim corporis videtur possibilitas respectu principii activi absolute, et etiam respectu principii passivi, ut materiæ communis in corporibus; ex parte autem spiritus tantum est possibilitas ex parte principii activi absolute.

Corpus difficilius potest in spiritum quam in aliud corpus converti.

QUÆSTIO III.

Utrum panis transubstantietur in corpus Christi.

D. Thom. 3. part. quæst. 75. [illegible]

1. [illegible]

Arguitur quod non. Augustinus 3. de Trin. cap. 4. *Corpus Christi dicimus quod ex terræ fructibus collectum est*; sed collectum ex fructibus terræ non est nisi panis; igitur corpus Christi est panis, et ita manet panis non transubstantiatus.

[illegible]

Item, Damascenus *lib. 4. c. 6. et 14. vel in numero capitulorum c. 89.* dicit sententialiter, quod *sicut in Baptismo lavantur corpora hominum aqua exterius, ut mundentur interius, sic instituit Deus Eucharistiam ut in ea reficerentur homines exterius ad significandum refectionem animæ interius.* Sed aqua manet in sacramento Baptismi; igitur et panis in sacramento Eucharistiæ.

[illegible]

Item, Eucharistia et corpus Christi unum significant, scilicet corpus mysticum; patet per Magistrum *dist. 8.* et Augustinum in glossa exponentem illud 1. Corinth. 10. *Unum corpus multi sumus in Christo, quia sicut unus panis conficitur ex multis granis, et corpus unum ex multis membris, ita totum corpus Ecclesiæ ex multis fidelibus componitur.* Sed convenit pani componi ex multis granis, ex ratione panis realiter in Eucharistia, quia aliter non repræsentaret corpus Christi mysticum; igitur ibi manet realiter, et per consequens non transubstantiatur.

Quartum. Item, in omni mutatione positiva, terminus *ad quem* accipit aliquod *esse* positivum; sed in transubstantiatione panis in corpus Christi, si ponatur terminus *ad quem*, non accipit aliquod *esse*, quia tunc corpus Christi acciperet de novo multa *esse*, secundum multas conversiones multorum conversorum in ipsum, quod est inconveniens; igitur.

Quintum. Item, quod convertitur in præexistens magis acquirit *ubi* illius in quod convertitur, quam e converso, quia per conversionem habet *esse*, et per consequens accidentia consequentia. Sed si panis transubstantiaretur in corpus Christi, sequeretur quod panis magis haberet *esse* corporis Christi in cœlo, quam e converso, quod corpus Christi haberet *esse* sub speciebus hostiæ, quod est falsum.

Sextum. Item, si panis converteretur in corpus Christi, et non maneret panis, tunc oporteret esse terminum aliquem istius conversionis, non autem naturam divinam, nec aliquod accidens ejus, ut patuit prius; igitur terminaretur, vel ad materiam corporis Christi, vel ad formam ejus, ut animam intellectivam; non est alia forma quam anima intellectiva, quia unius entis una est forma. Nec potest dici quod anima intellectiva terminet hanc conversionem, quia anima intellectiva non est ibi ex vi conversionis, sed tantum ex consequenti, nec materia, quia tunc non esset transubstantiatio; nam forma vel est tota substantia rei, vel magis quam materia, et per consequens si conversio esset ad materiam, magis diceretur resolutio vel annihilatio, quam transubstantiatio.

Contra, Damascenus *lib.* 4. *c.* 6. *et* 14. patet in littera: *Panis non manet, sed transubstantiatur in corpus Christi; interrogas quomodo,* etc. *Spiritus sanctus supervenit, et totum facit.* Item, Ambrosius *de sacramentis*, et ponitur de consecr. dist. 2. *panis est in altari, ubi accessit consecratio de pane fit corpus Christi,* etc. Ratio ad oppositum Damasc. Ambros.

SCHOLIUM I.

Prima sententia est, panem simul cum corpore Christi manere. Prima affertur ratio, quia ita sufficienter salvatur veritas sacramenti, et minora miracula requiruntur. Secunda, pauciores difficultates hac via occurrunt. Tertia, panem desinere non habetur ex creditis. Hanc tenent Hussitæ et Lutherani, de quibus Bellarm. cap. 13. Secunda sententia ait, panem annihilari, vel resolvi in materiam primam. Ponitur impugnatio D. Thom. contra utramque, et clare ostenditur eam nihil concludere, solutis omnibus rationibus ejus.

Circa solutionem hujus quæstionis tria sunt videnda, quæ tacta sunt in argumentis. Primum, si transubstantiatio facta sit panis in corpus, et non maneat substantia panis? Secundo videndum qualiter hoc falsum sit, vel quomodo possit aliquid converti in præexistens? Tertio, quid est primus terminus conversionis? 2. Status quæstionis.

Quantum ad primum, dico quod ibi vere est corpus Christi, et omne dictum contrarium est manifeste error, quia a principio fidei de substantia fidei fuit sub speciebus illis corpus Christi realiter contineri.

Hoc supposito, fuerunt tres cir- 3.

De modo quo corpus Christi est in Eucharistia — ca hoc dubitationes. Utrum substantia panis ibi maneat sub speciebus, vel transeat? patet per Dominum Innocentium de officio Missæ; quarum una opinio dicit quod in Eucharistia est verum corpus Christi, et tamen substantia panis est simul cum eo cum suis accidentibus vere manens.

Prima opinio. — Et ad hoc adducitur talis ratio: Sicut in natura non sunt plura ponenda in aliqua re sine necessitate, quam sint necessaria ad *esse* talis rei, ita nec in operibus miraculosis, vel fidei, sunt

Probatur primo. — plura ponenda quam sint necessaria ad salvandum tale opus, vel miraculum. Hoc accipitur a Philosopho 1. *Physic. tex.* 50. et per consequens ad veritatem Eucharistiæ

Aristot. — non sunt plura ponenda, quam sufficiant ad veritatem ejus salvandam. Sed ponendo substantiam panis cum suis accidentibus remanere in Eucharistia post conversionem, salvantur omnia necessaria ad veritatem hujus sacramenti, sicut ponendo quod transeat, et minora miracula; ergo. Probatio minoris, ad veritatem hujus sacramenti solum requiritur signum et signatum, quæ æque vere salvantur in Eucharistia, si substantia panis maneat, sicut si non maneat. De signo patet, nam substantia panis cum suis accidentibus ita vere significat corpus Christi verum, sicut species panis, et magis, quia panis ex naturali similitudine sua magis repræsentat corpus verum, quod est cibus animæ, quam solæ species, quia substantia panis magis habet nutrire et reficere corpus quam species, quia solæ species non nutriunt, nisi in virtute substantiæ. Deus enim potuit ita instituisse substantiam panis cum speciebus esse signum corporis, ut signati, sicut species solas.

De re contenta etiam patet, quia simultas substantiæ ad substantiam non videtur repugnare, nisi propter repugnantiam quantitatis ad quantitatem. Unde Angelus conceditur simul posse esse cum lapide, quia non habet dimensiones repugnantes dimensionibus lapidis; sed quantitati corporis Christi non repugnat simul esse cum quantitate panis, nam modo ita est de facto, quia quantitas corporis Christi est sub speciebus panis, sed non quantitative; igitur videtur similiter quod ibi possint simul manere, et esse substantia panis, et substantia corporis Christi. — Quantitas corporis Christi est simul cum quantitate panis in Eucharistia.

4 Secundo probatur [illegible] — Item secundo sic: In conclusionibus confuse et indeterminate cognitis magis est eligendus ille modus tenendi illam conclusionem, ad quem pauciora sequuntur inconvenientia vera, vel apparentia, et minus difficilia. Sed ponendo ibi manere substantiam panis, salvantur omnia, quæ credere oportet circa Eucharistiam, scilicet quod ibi sit simul cum ea verum corpus Christi, et minus difficilia sequentur, et pauciora inconvenientia vera vel apparentia, quam si ponatur substantia panis transire in corpus Christi, quia tunc videtur illud difficile, ponendo panem manere, de accidentibus manentibus sine subjecto, quod non ponerent Philosophi.

5. Tertio. Item, si in transubstantiatione non maneat substantia panis, sed convertatur in corpus Christi, difficultas maxima videtur de differentia hujus conversionis ad omnes alias, quia impossibile videtur per naturam quod aliquid possit converti et mutari in aliquem terminum, qui in nullo se haberet aliter nunc quam prius; iste autem modus, qui ponit substantiam panis ibi manere, subterfugit utramque istarum difficultatum; igitur est magis eligendus.

Item tertio sic: In veritatibus credendis nihil est tenendum sicut articulus fidei, nisi quod invenitur per Scripturam traditum tanquam articulus fidei vel per Ecclesiam explicatum, vel per rationem necessariam ex creditis manifeste deductum; sed per Scripturam sacram non habetur quod substantia panis ibi non maneat, imo magis quod maneat. Patet, in *Joan.* 6. dicit Salvator: *Panis, quem ego dabo caro mea est pro mundi vita.* Et Apostolus. 1. ad Corinth. 11. *Quotiescumque manducaveritis panem hunc, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat,* scilicet ad judicium. Item idem, Joannis 6. *Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi.* Non est etiam explicatum ab Ecclesia quod ibi non maneat substantia panis, vel deductum per rationem necessariam ex manifeste creditis, quod tota veritas hujus sacramenti potest teneri sine hoc magis, quam cum hoc, ut prius est ostensum; igitur.

6. *D. Thom. Si dicas, sicut dicit unus Doctor, * quod imo potest probari per Scripturam, quia dicit Salvator Matth. 26. *Hoc est corpus meum,* ly autem *hoc* non potest demonstrare substantiam panis, quia tunc esset propositio falsa secundum eum; nam hoc demonstratum quod est *panis,* non est corpus Christi, et propter eamdem auctoritatem dicit iste Doctor, quod hoc dicere est hæreticum.

Refutatur. Sed istud dictum non cogit, quia dato quod substantia panis maneat ibi, adhuc demonstrari potest corpus Christi sub illis speciebus simul cum illa substantia realiter contineri, quia pronomen demonstrativum potest ostendere tam secundo contentum, quam primo contentum. Patet ex modo loquendi, nam nos aliquando demonstramus non primo contentum, sed secundo contentum, ut si plures formæ sint in eodem composito, dicimus quod hoc corpus est primo quantum, et tamen solum demonstratur ibi corpus sub ratione corporeitatis, quod est secundum contentum, et non sub ratione ultimæ formæ, quod est primum contentum. Unde pronomen demonstrativum potest ostendere utrumque contentum; nam aliter esset hoc modo falsa, *hoc est corpus meum,* si sola accidentia manent, quia ista accidentia non sunt corporis Christi, licet maneat sub eis realiter. Sicut igitur possibile est modo corpus Christi demonstrare sub accidentibus, sine substantia panis, ita est possibile demonstrare illud contineri sub accidentibus manentibus cum speciebus panis, quamvis substantia panis ibi esset.

Si substant[ia] panis manere adhuc corpus Christi ibi demo[n]straretu[r]

Pronome[n] demonstr[a]tivum ostendit tam prin[mum] quam secundo contentum

Alia est opinio, quam Magister

7. Secunda opinio. recitat in littera, quod quando est ibi corpus Christi, desinit esse substantia panis, ita quod non convertitur in corpus Christi, et quod sic desinit esse, hoc est, quia resolvitur in materiam primam, vel annihilatur. Pro ista opinione potest argui sicut pro priori. Ista etiam opinio salvat commune dictum, quod accidentia sunt ibi sine subjecto, et non per novum miraculum. Opinio prior non ponit ibi accidens esse sine subjecto, quia ponit ibi substantiam panis manere.

Quod Deus potest creare potest etiam annihilare. Ista opinio non potest improbari per hoc quod substantia panis annihilatur, quia hoc potest Deus de potentia sua absoluta, quia omne quod a nihilo incipit per creationem, potest in nihilum tendere per annihilationem, et agens cui totaliter subest *esse* ejus, potest simpliciter facere illud non esse. Nec potest improbari quin Deus posset resolvere panem in materiam, vel faciendo istam materiam sub alia forma, vel conservando eam in se sine omni forma.

8. D. Thomas impugnat primam sententiam. Primo ex inconvenientiis. Contra istas opiniones, et primo contra primam arguitur tripliciter. Primo, quod sit inconveniens. Secundo quod sit impossibilis. Tertio, quod sit hæretica. Primum quod sit inconveniens, patet ex tribus, primo, quia tollit omnem reverentiam et honorem debitum Christo, quia in Eucharistia adoratur ut Deus, nam sibi debetur cultus latriæ. Sed si substantia panis maneret sub speciebus illis, ibi honor soli Deo debitus exhiberetur creaturæ, et per consequens esset occasio idololatriæ.

Secundo, tollit significationem hujus sacramenti, sacramentum enim istud primo significat corpus Christi, ut primum significatum; sed si substantia panis maneret sub speciebus panis, species illæ primo significarent substantiam panis, et non substantiam corporis Christi.

Tertio sequitur quod tollitur debitus usus hujus sacramenti, nam usus hujus sacramenti est, ut sit cibus spiritualis; sed si ibi maneret substantia panis, esset cibus corporalis, et non spiritualis, quod est inconveniens.

Item, quod sit impossibilis tam prima quam secunda, probatur, quia impossibile est aliquid esse ubi prius non fuit, nisi per aliquam mutationem sui, vel alterius in ipsum; sed corpus Christi de novo est in Eucharistia, ubi prius non fuit; igitur non sine mutatione sui, vel alterius. Non sui, quia cum simul posset esse in diversis locis, ut altaribus, simul posset mutari, vel moveri diversis motibus contrariis, vel ejusdem speciei, quod est inconveniens; igitur est in altari per mutationem alterius, non nisi alterius conversi in ipsum; igitur illud non manet, nec annihilatur.

Tertio quod sit hæretica, probatur, per istam auctoritatem Salvatoris præallegatam, *Hoc est corpus meum* Matth. 26.

Contra secundam opinionem 9.
arguitur quantum ad id, quod dicit de resolubilitate in materiam; nam si fieret talis resolutio, aut igitur in materiam primam nudam ab omni forma, vel in materiam sub

aliqua forma elementari? Non primum, quia hoc includit contradictionem, tunc enim simul esset in actu et sine actu, secundum Commentatorem 1. *de Gener. text. com.* 23. *et* 24. Nec secundum potest dari, quia si sic, aut simul maneret illud corpus elementare cum corpore Christi simul, quod est inconveniens æqualiter sicut primum, quia scilicet substantia ponitur simul manere cum corpore Christi, aut mutaretur de uno loco in alium in adventu corporis, quod etiam est inconveniens, quia motus iste localis posset tunc percipi per expulsionem aeris, vel corporis sibi propinqui, quod non contingit; igitur.

10. Primam rationem D. Thom. rejicit Doctor.

Quidquid sit de conclusione in se, istæ rationes non cogunt. Prima non, quia si substantia panis remaneret sub speciebus, non esset tunc major occasio idololatriæ, quam modo sit, quando simul adorantur species sensibiles continentes corpus, et ipsum corpus a simplicibus, qui indistincte adorant continens et contentum in fide Ecclesiæ, quia Ecclesia tradidit ipsum sub ipsis contineri, et sub illis et in illis adorari, non quod adoratio fiat speciebus, sed contento sub eis, licet ipsi non distinguant, nec tamen propter hoc sunt Idololatræ, quia adorant in fide Ecclesiæ indistincte, sicut Ecclesia docet, quia nescirent ibi esse corpus Christi, nisi in speciebustalibus, et ideo utrumque adorant indistincte, licet unum sit adorandum per se, et aliud non, nisi inquantum est signum receptivum et repræsentativum ejus, et sic adorant crucem in Ecclesia, non distinguentes inter ipsam et Christum, quem designat.

Si panis maneret, non essent idololatræ qui Eucharistiam adorarent.

Secundam

Ad secundum dico, quod si substantia panis maneret ibi, magis significaretur et repræsentaretur corpus esse cibus animæ ex naturali similitudine, quia substantia panis nutrit, et species non, quam si solæ species essent, quia istæ non cibant naturaliter, sed supernaturaliter ut sine subjecto.

Instantia.

Dices quod istæ species primo repræsentant post conversionem et consecrationem corpus Christi tantum, et ideo non substantiam panis, tunc sicut prius.

Solutio.

Respondeo, quod non plus repræsentant naturaliter corpus Christi post consecrationem quam prius; aliter enim statim crederet infidelis, sub illis esse corpus Christi post consecrationem, et quilibet alius ex naturali repræsentatione signi ad signatum, quod est falsum, nam sicut prius repræsentant panem ex naturali inclinatione earum ad substantiam panis, ita et modo, quia natura illarum manet eadem omnino; igitur et modus repræsentandi omnino idem.

Tertiam. Species nutriunt corporaliter.

Ad tertium de usu dico, quod non obstante quod corpus Christi in Eucharistia sumatur a fidelibus ut cibus spiritualis, istæ tamen species nutriunt corporaliter, quia 1. Corinth. 11. *alius quidem esurit, alius vero ebrius est.* Et multo magis hoc, si substantia panis sub illis remanet, non enim tunc esset Eucharistia corporalis cibus tantum, sed etiam spiritualis, sicut modo, ali-

ter non oporteret suadere sub illis speciebus corpus Christi realiter contineri.

11. Secundum argumentum D. Thomæ de possibilitate rejicit.

Ad aliud, quando arguitur de impossibilitate, dico quod ad hoc quod corpus Christi sit de novo in altari per conversionem alterius in ipsum, non oportet ponere aliquam novitatem in ipso, ut probatum est *distinct.* 4. quia nunquam necessario sequitur novitas in priori propter novitatem in posteriori; sed ista præsentialitas corporis Christi, qua de novo est in altari, est posterior omni substantia.

Ad probationem dico, quod extendendo mutationem ad simplicem præsentialitatem alicujus secundum *ubi* novum, concedo corpus Christi mutari, ut de novo est præsens speciebus, quia novum *ubi* habet in eis, quod prius non habuit; sed ex hoc non sequitur quod corpus in se aliquo modo mutetur, nec hæc mutatio est proprie mutatio, sed sicut unum *ubi* circumscriptive terminat motum localem suo modo, ita istam mutationem secundum *ubi* terminat præsentialitas simpliciter suo modo.

* quæst. 4. Præsentialitas corporis sub speciebus dicitur mutatio improprie.

Ad aliud patet, quod non est hæretica per prædicta in prima opinione.

12. Ratio Divi Thomæ contra secundam sententiam rejicitur. Aristot.

Ad illud, quod arguitur in secunda via, de resolutione panis in materiam, et hoc vel in materiam nudam, non cogit, quia materiam esse per se sine omni forma, non includit contradictionem, nam omne prius quantum est ex se, potest esse sine posteriori. Hæc enim est per se nota, quam etiam accipit Philosophus 7. *Metaphys. text. com.* 33. ad probandum substantiam esse separabilem ab omni accidente; materia est essentialiter prior omni forma, quia est fundamentum ejus ex quo educitur; igitur non includit contradictionem quod ipsa sit, vel possit per se esse; sed omne quod non includit manifestam contradictionem ex terminis, ponimus Deum posse; igitur

Et cum probat, quod sic esset simul in actu et sine actu, dico quod *actus* sumitur dupliciter. Uno modo pro forma, quæ est altera pars compositi, distinguendo ipsam a materia. Alio modo pro actu, qui est differentia entis distincti contra nihil; et eodem modo sumitur *potentia* dupliciter. Uno modo pro principio passivo, quod est altera pars compositi distincta contra formam. Alio modo ut est differentia entis divisa contra actum, quo modo dicimus aliquid, quod nondum est, esse in potentia ut sit, quia non prohibetur esse, nec repugnat sibi esse quando esse. Et isto modo omne quod potest esse et non esse, est in potentia, et omne quod est, quocumque modo sit dum est, est in actu per formam; et isto modo materia non est tantum potentia, ut est differentia entis, sed actus, quia et ipsi concedunt quod materia prius fuit possibilis esse, quam fuit in re, quia antequam creabatur, fuit in potentia, et creatio ejus non terminabatur ad nihil, igitur ad ens in actu, ut actus est differentia entis, et potentia, quæ est altera pars compositi, nec ista repugnant in eadem. Nec valet, non est actus.

compositi; igitur nullo modo est ens, vel actus, sed est consequens falsum.

Potest etiam dici, quod panis potest resolvi in materiam sub aliqua forma elementari, et quod illud elementum manet sub vel cum quantitate panis, licet ita non sit de facto, quia tunc præter corpus Christi, et substantiam panis conservaretur, quod est falsum de facto, licet non impossibile fieri a Deo.

SCHOLIUM II.

Tenet Doctor tertiam sententiam, nempe panem converti in corpus Christi, quia sic Ecclesia tenet. Ita sancti Patres, et cap. *firmiter* de sum. Trin. Trid. Sess. 13. cap. 4. Vide Doctorem in Oxon. hîc a n. 13. et scholium. Ponit sententiam Ægidii nimis obscuram de modo, quo fit hæc conversio, quam late refutat; de quo vide ipsum ibid. a. n. 16.

13. Opinio Auctoris.

13. Teneo igitur istam opinionem ibi positam ab Innocentio, quod substantia panis non maneat, sed quod transubstantiatur in corpus Christi, non propter rationes prædictas, quia non cogunt. Pro hac sunt duæ congruentiæ, una talis quod si substantia panis remaneret sub speciebus, percipiens corpus Christi, et sanguinem sub illis speciebus, non esset jejunus, et sic nulli liceret bis celebrare in die, si sumeret substantiam panis, quod est falsum, *de Consecr. Dist.* 1. *In nocte.* Item, Ecclesia orat, ut patet in Canone Missæ, ut panis et vinum fiant corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi; non orat pro impossibili; igitur tenendum est quod substantia panis desinit esse ibi virtute conversionis, et quod desitio est ejus conversio in corpus Christi. Et hoc principaliter teneo propter auctoritatem Ecclesiæ, quæ non errat in his, quæ sunt fidei vel morum, cujus Vicario primo dixit Christus: *Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos.* Ecclesia autem tenet non ibi manere substantiam panis et vini, patet *Extra, de summ. Trin. et fid. cath.* Et dicit Papa cum toto Concilio generali *c.* 1. *Firmiter credimus, ibi corpus et sanguinem sub speciebus panis et vini, transubstantiatione facta, contineri*; et post, *transmutato pane in corpus Christi et vino in sanguinem virtute divina.* Ad hoc autem est auctoritas Ambrosii *in libro* 4. *de Sacram. c.* 4. et ponitur *de consecr. dist.* 2. in duobus capitulis, quorum unum sic incipit: *Revera mirabili*, et aliud sic: *Panis in altari*, quia *si tanta vis est sermonis Domini Jesu, ut inciperet esse quod non erat, quanto magis operatorius* etc. et adducit probationem ad hoc ibi. Item alia auctoritas Augustini, et patet in littera.

Pro panis desitione duæ congruentiæ adducuntur.

Ratio principalis conclusionis est Ecclesiæ auctoritas.

Ambros.

Quantum ad secundum articulum, quomodo scilicet aliquid potest transubstantiari in præexistens? dicit unus Doctor ibi a quæstione prima deinceps per longum discursum; sed quantum ad propositum, potest formari talis ratio ex dictis ejus: Materia prima ut est quid, est omnino indistincta; igitur agens, quod respicit eam, attingit eam ut est, quia respicit eam ut est omnino indistincta; sed tantum agens primum potest sic attingere eam, ut est quid, et nullum aliud, quia quodlibet aliud agens attingit per motum, per quem at- 14.

14. Quomodo transubstantiatur panis in Christi corpus. Opinio Ægidii Theorem. 10.

tingitur primo quantum, et non quid; igitur omnem formam, quam Deus in materiam panis, ut quid est, potest inducere, potest inducere in materiam cujuscumque alterius corporis, quia materia ut quid est, est indistincta in omnibus. Sed si forma corporis Christi non esset, posset Deus facere eam redire, ex quo materia corporis Christi manet, quia forma, cujus materia manet eadem, potest redire eadem numero virtute divina; sed faciendo eam redire, posset eam ponere in materiam panis, quia materia omnino ut quid est, est indistincta penitus; igitur et modo potest facere corpus Christi esse in materia panis; sed hoc facto, cum duæ formæ non possint esse in materia eadem, ut forma corporis, et forma panis in materia panis, et sequitur quod forma transit in formam, et materia in materiam, et totum in totum. Est igitur transubstantiatio panis in corpus Christi solum ex hoc quod materiam panis eamdem essentialiter facit subesse formæ corporis Christi.

15. Ægd. rejicitur primo. Aristot. Sed ista sunt falsa dogmata, et valde extra propositum. Prima enim propositio, quam accipit de materia, quod ut quid est, est omnino indistincta, est falsa, et contra Philosophum, expresse 12. *Metaphysic.* c. 2. *text.* 27. qui loquens de per se principiis rerum dicit quod *principia per se distinctorum sunt per se distincta*, et non tantum

Materia ex se est una ab omnibus aliis distincta numero. per accidens, non tantum genere, vel specie, sed etiam numero. Inde quantum ad materiam ut est per se principium quid, dicit quod *alia est materia mea, et alia est materia tua et species quæ est forma et movens*, quia principiato per se correspondent principia per se; materia enim ut quid, est principium per se, et non aliter; igitur.

Item, cum dicit, materia est indistincta sub forma panis et corporis, aut intelligit quod sit indistincta in eis, quia est unius rationis in eis; aut quia est omnino una numero in eis? Si primo modo, nihil habet de proposito suo, quia etsi sit unius rationis, non oportet quod forma, quæ ponitur in una materia, ponatur in alia, quia et modo materia in omnibus generabilibus et corruptibilibus, est unius rationis; non tamen sequitur quod omnis forma, quæ ponitur in una materia, ponatur in alia, et quia tunc materia hominis sibi propria posset esse sub forma asini, quod est falsum, quia cujuslibet individui est alia et alia materia, licet sint ejusdem rationis, quia alia tua, alia mea materia est, et per consequens ex ista unitate materiæ corporis Christi et panis, non sequitur transubstantiatio, sicut nec ex unitate hominis et asini, conversio hominis et asini, vel e converso. Igitur oportet dicere quod materia sit omnino eadem numero, realiter utrobique; tunc arguo: Materia licet sit sub forma ignis et aquæ, tamen essentialiter et secundum se, est prior utraque forma, ideo in illo priori non distinguitur secundum se, quia, per te, materia ut quid, est omnino indistincta, nec distinguitur per formam, quia prius essentialiter indistinctum essentialiter non

distinguitur per aliquid posterius, sed tantum per accidens; igitur materia aeris et ignis est modo penitus indistincta, et ut omnino indistincta recipit formas contrarias, et per consequens in eadem materia omnino indistincta sunt simul formæ contrariæ.

16. Secundo. Item, sequitur ex ista opinione, quod non magis est una materia in generato eodem, et postea in corrupto, quam in isto generato, et isto corrupto, quod est falsum, quia sic eadem materia omnino indistincta esset simul sub forma generationis et corruptionis.

Tertio. Item, quod postea dicit, quod Deus posset reparare formam corporis, postquam non fuit, et ponere eam in materia panis; igitur et modo hoc potest. Istud est impossibile, si eadem sit materia omnino indistincta utriusque, quia susceptivum habens formam non potest a quocumque recipere illam formam, quia ponere formam præexistentem de novo recipi in materiam, est ponere susceptivum simul habere formam, et non habere eam; inquantum enim præexistit in ea, habet eam; inquantum potest recipere eam, non habet eam. Si igitur materia panis et materia corporis sit penitus indistincta, et forma corporis Christi sit in sua materia, igitur non potest de novo poni in materia panis, quia eorum materia est penitus indistincta, quia tunc esset de novo in materia, et non de novo in ea, ut argutum est.

Præhabens formam non potest eam de novo recipere.

Quarto. Item, esto quod materia sit eadem illorum, non tamen propter hoc sequitur transubtantiationem fieri inter illa, sed potius corruptionem, quia materia, quæ præfuit sub forma panis, et modo est sub forma corporis, vere privatur forma panis, quia panis non manet; igitur non est transubstantiatio, sed corruptio, ut arguitur de igne et aere.

Item, subjectum non est magis idem, per hoc quod recipit aliquid; si igitur forma ignis præexistentis ponatur in materia aeris, non est transubstantiatio, vel conversio, sed præexistentis et manentis erit generatio, quod est impossibile. Quinto.

Item, dimittendo ignem et aerem, loquamur de materia panis, et materia corporis Christi, certum est enim quod licet Deus posset reparare formam corporis, si non esset, non tamen sequitur quod si ponat illam alibi, ut in materia panis, quod fiat transubstantiatio, quia ista materia esset magis materia sua, quam si panis maneret in altari. Ponendo enim formam corporis Christi in materia panis, manet materia panis, sed non forma, quia jam esse desinit; igitur magis est ibi corruptio et generatio, quam transubstantiatio vel conversio. Sexto.

Item, probatio sua de agente creato, quod non possit attingere materiam nudam, non valet, nam sub illa ratione præcise, agens attingit passum, sub qua passum recipit actum; hæc est manifesta de se, sed passum recipit actum secundum essentiam suam nudam; igitur ut sic attingit ipsum passum. 17. Septimo.

Agens attingit passum præcise secundum suam essentiam nudam.

Item, in illa inductione contradicit sibi, cum dicit quod omne instrumentum agit per motum, et Octavo.

quod omnis creatura sit instrumentum Dei in agendo per motum, quia Deus non potest secundum eum, agere per motum. Sed omnis creatura est instrumentum Dei in agendo per motum, et nullum instrumentum agit aliquo modo, nisi quia motum a principali agente; igitur proximum agens alicujus effectus inducti per motum non agit per motum nisi quia motum a Deo, ut principali agente, et per consequens Deus aget per motum necessario.

SCHOLIUM III.

Resolutio, possibilem esse conversionem totalem in præexistens, nulla mutatione ad absolutum facta in termino *ad quem*, sed acquisito tantum respectu extrinseco.

18. Partialis transubstantiatio in præexistens non est possibilis.

Quantum ad istum articulum, dico quod possibile est esse conversionem totalem in præexistens, sed non partialem, quia impossibile est conversionem partialem fieri in præexistens, quia impossibile est substantiam præexistentem, vel simpliciter, vel secundum *quid* generari; et dico *secundum quid*, pro nutritione et aggeneratione, ubi aliquid aggeneratur præexistenti, quod tamen non præexistebat, quia tunc generatio termini terminaretur ad nihil, si totum præfuit, et nihil de novo acquiritur præexistenti; sed in totali transitione in præexistens nihil novum acquiritur nec aliquid quod prius fuit; igitur.

Aliter declaro hoc sic: Illud quod præsupponitur actioni alicujus agentis creati, necessario præsupponitur ut materia, quia materia est primum fundamentum naturæ: igitur nullum tale agens potest habere ipsam pro per se termino, et per consequens non potest transubstantiare aliquid, nec convertere aliquod totum in aliquod totum, quia facit de novo materiam; sed quia forma de novo inducta potest habere pro per se termino formali suæ actionis, ideo potest conversione partiali convertere formam in formam præsupponendo materiam; et hæc conversio partialis vocatur generatio. Sed Deus nihil præsupponens suæ actioni, potest habere totum pro termino suæ actionis, quia enim præsupponit materiam, potest habere materiam pro termino per se suæ actionis, et convertere materiam in materiam, et formam in formam, sed conversis omnibus principiis aliquorum in se virtute divina totum convertitur in totum.

[illegible]

SCHOLIUM IV.

Sententia Ægidii, ponentis materiam sub modo quantitativo nihil ipsi addente esse terminum conversionis, refutatur clare et efficaciter, de qua Doctor in Oxon. hic a n. 20.

19. Quantum ad tertium principale, quis scilicet sit præcisus et formalis terminus transubstantiationis istius, non possunt leviter assignare ponentes tantum unam formam in homine, quia non possunt assignare Animam terminum formalem illius transubstantiationis, quia secundum eos et omnes, Anima non est ibi sub speciebus post consecrationem, nisi tantum concomitanter; nec potest dici panis converti in materiam nudam, quia materia nuda non est corpus, nec in accidentia, quia tunc

[illegible]

non esset transubstantiatio, sed aliqua mutatio accidentalis; tamen hîc a prædicto Doctore dicitur quod materia sub modo quantitativo est primus terminus conversionis istius; ponunt enim quod aliqud unius generis potest habere modum alterius generis, sicut differentia substantialis habet modum qualitatis 4. *Metaphys.* et calor modum substantiæ inquantum generat carnem 2. *de Anima.* et ita materia, licet sit in genere Substantiæ, potest habere modum quantitatis. Nec iste modus in materia est aliud a materia, et per consequens materia sub isto modo potest dici totum compositum, scilicet organicum; et ideo panis conversus in materiam sic quantam, et habentem modum corporis organici, potest dici converti in corpus Christi.

Aristot. Substantia videtur induere modum accidentis, et e converso.

20. Impugnat Ægid. primo.

Contra istud de isto modo quæro, utrum iste modus sit idem materiæ præcisissime acceptæ, vel non? Si sic, et fit isto modo conversio in corpus, igitur materia præcisissime accepta est corpus, et tunc absolute fit conversio in materiam primam, quæ secundum ipsum, est in omnibus omnino indistincta, et præfuit eamdem omnino, quod est falsum. Si non est idem cum materia præcisissime accepta, igitur vel est aliquid, vel nihil; si nihil, igitur convertitur in nihil, et per consequens terminus conversionis panis est nihil; si est aliquid, aut igitur sola materia præcise accepta, et tunc idem quod præcedit; aut aliqua forma alia ab intellectiva, et tunc sequitur propositum, quod compositum ex materia et forma, est per se terminus conversionis. Non potest dici forma substantialis materiæ primæ, quia intellectiva est forma totalis, et unius materiæ vel compositi non sunt plures tales formæ; igitur est forma accidentalis, et per consequens primus terminus hujus conversionis erit ens, vel compositum accidentale, quod est inconveniens.

Terminus conversionis est aliquid.

Unius compositi una est forma substantialis totalis.

Item, alibi dicit quod iste modus quantitativus est derelictus a quantitate in materia, tunc arguo: Illud, quod est idem priori, non potest causari a posteriori, et e converso, impossibile est causatum a posteriori esse idem priori, quia a quo non dependet illud quod est prius, ab eo non dependet quod est sibi idem; sed effectus dependet a sua causa; igitur quod est idem priori, nullo modo dependet a posteriori, quia tunc illud prius, cum quo est idem, causaretur a posteriori; sed secundum eos iste modus derelinquitur a quantitate in materia; igitur cum materia sit æqualiter prior cum quantitate, impossibile est istum modum esse idem cum materia.

Secundo.

Causatum a posteriori non potest esse idem cum priori.

Item, illud corpus quod ponis, vel realiter manet cum isto modo, aut est corpus mathematicum, vel naturale existens naturaliter? Si est corpus mathematicum, cum illud per se includat quantitatem, sequitur quod terminus istius conversionis erit ens per accidens. Si est naturale, aut igitur per formam naturalem, et habetur propositum, quod scilicet sit alia forma in homine ab intellectiva, quia illa

Tertio

non est ibi, nisi tantum concomitative, et per consequens compositum ex materia et ista forma erit terminus per se conversionis. Si est corpus naturale per qualitatem naturalem, omnis qualitas naturaliter præsupponit quantitatem, quia non immediate perficit materiam; igitur si in corpus naturale isto modo fiat conversio, sequitur quod terminus ejus est duplex ens per accidens.

SCHOLIUM V.

Sententia D. Thomæ, terminum conversionis panis ex vi verborum esse compositum ex materia et anima, ut dat *esse* corporeum. In favorem hujus sententiæ adducit Doctor in Oxon. hic a n. 25. quatuor argumenta contra formam corporeitatis. Refutatur primo, quia anima in re non dat *esse* corporeum, quin det *esse* vivum. Secundo, in triduo si fuisset hostia in pyxide, mansisset ibi corpus et non anima ullo modo. Resolutio Doctoris, terminum conversionis panis esse compositum ex materia et forma corporeitatis. Quam formam necessario admittendam esse, late probat in Oxon. hic a n. 29. rationibus, et sanctorum auctoritatibus.

21. Sententia D. Thom. Alia est opinio, quæ dicit quod compositum ex materia et anima intellectiva, ut forma, est terminus istius conversionis, ut vero anima dat *esse* corporeum, et non ut dat *esse* intellectivum.

Rejicitur primo. Sed istud nihil est, quia conversio terminatur ad aliquid reale existens in re, vel ad compositum, quod potest habere rationem termini, et non ad aliquid abstractum per intellectum. Sed si homo habeat tantum unam formam, ut dat *esse* corporeum, et non ut dat *esse* intellectivum, non est realiter existens, nec potest anima esse forma ejus, et per consequens nihil terminat primo et per se, istam conversionem, nisi compositum ex materia et forma intellectiva, et ita anima intellectiva esset per se terminus hujus conversionis, vel saltem inclusus in per se termino; quod ipsi negant, quia dicunt ipsam tantum ibi esse per concomitantiam.

Item, in triduo mortis anima non dabat aliquod *esse* materiæ corporis Christi, quia fuit separata, nec *esse* corporeum, nec aliquod *esse*; sed in triduo, si species fuissent consecratæ, fuisset vera Eucharistia; igitur anima nullo modo requiritur secundum ullum *esse*, quod dat materiæ, ut pars vel forma compositi primo terminantis conversionem istam; igitur requiritur aliqua alia forma compositi terminantis primo eam. [illegible]

Dico igitur quod primus terminus hujus conversionis est aliquod compositum ex materia et forma substantiali non intellectiva, sed aliqua forma mixti, per quam corpus est in proxima dispositione ut animetur, et tale compositum est in genere Substantiæ, non sicut completum individuum corporis, ut corpus est quoddam genus subalternum; sed corpus quod est altera pars compositi hominis, pars, inquam, potentialis respectu animæ intellectivæ, quia per illam formam corpoream organicam ultimate disponitur materia ad susceptionem animæ intellectivæ, qua inducta totum tunc est in genere et in specie animalis rationalis, et in corpus isto modo sum- 22. Sententia Doctoris. [illegible]

ptum totaliter convertitur substantia panis, tanquam in primum terminum conversionis.

23. Ad primum principale. Post conversionem remanent accidentia in Eucharistia.

Ad primum principale, dico quod collecto pane colliguntur ista, quæ sunt panis per accidens, et conversione facta panis in corpus Christi, adhuc remanent accidentia talis panis conversi, quæ sic tunc repræsentant naturaliter sicut prius, sed non ex institutione.

Ad secundum.

Ad secundum, dico quod species illæ panis et vini vere nutriunt, et comeduntur, et bibuntur, sicut panis et vinum. Patet per Apostolum 1. Corinth. 11. *Alius vero esurit, alius vero ebrius est;* convenienter enim instituit Deus corpus suum debere percipi in illis speciebus, quarum contenta nos naturaliter et substantialiter nutriunt, sicut in Baptismo fit ablutio in aqua sacramentaliter, qua alias solemus ablui non sacramentaliter, et quantum ad hoc est simile.

Ad tertium.

Ad tertium, dico quod sicut panis ex multis granis collectus repræsentat corpus verum, et una Ecclesia ex multis fidelibus unum corpus Christi mysticum, ita repræsentant species multorum granorum corpus verum Christi, et magis.

Ad quartum.

Ad quartum, cum dicis quod in omni mutatione terminus *ad quem* accipit aliquod *esse*, verum est de mutatione proprie dicta; sed totalis conversio unius in aliud non est talis mutatio, imo etsi Philosophus concessisset transubstantiationem, non dixisset eam esse mutationem. Si autem accipiatur *transubstantiatio* pro mutatione impropria, sic concedo esse realem conversionem, non quantum ad terminum *ad quem,* sed tantum quantum ad terminum *a quo,* quia panis totaliter vertitur in corpus Christi.

Conversio est mutatio impropria.

Ad quintum.

Ad aliud, cum dicis quod conversum in aliud magis accipit *ubi* illius, quam e converso, dico quod verum est quantum est ex vi conversionis, sed hîc concurrit actio divina, quæ facit corpus suum præsens sub speciebus, ubi prius non fuit, et ideo non sequitur conclusio.

Ad ultimum.

Ad aliud, patet responsio per prædicta, quod conversio fit in corpus compositum ex materia et forma mixti.

QUÆSTIO IV.

Utrum in conversione panis in corpus Christi annihiletur panis?

Alens. 4. *p. q.* 38. *m.* 3. D. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* 3. Richard. *art.* 1. *q.* 3. Palud. *q.* 3. Capr. *q.* 1. D. Thom. *q.* 1. *art.* 2. *et* 3. *p. q.* 75. *art.* 3. Henr. *quodl.* 9. *q.* 9. Ægid. *Theor.* 1. *et* 34. Suar. *tom.* 3. *d.* 50. *s.* 7.

1. Argument. primum affirmativum.

Quod sic, nam quod præfuit, et nihil ejus manet, annihilatur. Sed substantia panis præfuit isti conversioni, et post conversionem nihil ejus manet, quia totum convertitur in totum, ut materia in materiam, et forma in formam; igitur.

Secundum.

Item, quod nihil est in se, nec in alio, simpliciter annihilatur; sed panis post conversionem ejus, nihil est in se, secundum substantiam sui, nec in corpore Christi, quia tunc augmentaretur corpus per adventum ejus in ipsum, quia illud augmentatur, in quo est ali-

quid substantiæ, quod prius non fuit.

Tertium. Item, in transubstantiatione vel conversione partiali, ut in corruptione, terminus *a quo* annihilatur; igitur multo magis in conversione totali, ubi totum transfertur in totum, terminus *a quo* annihilatur. Antecedens patet, in corruptione, ubi forma rei corruptæ simplex et individualis annihilatur, quia non habet partem et partem, secundum quarum unam manet, et secundum aliam corrumpitur; igitur si secundum aliquid corrumpitur, totaliter annihilatur.

Objectio. Si dicatur quod non annihilatur, quia manet in potentia materiæ, licet nihil ejus in actu remaneat.

Responsio. Contra, agens actione naturali potest educere de potentia materiæ omnem formam educibilem ab ea; igitur si forma corrupta esset in potentia materiæ, sequeretur quod ab agente actione naturali posset educi eadem numero de potentia materiæ, postquam corrupta est, quod est inconveniens, et contra Philosophum 2. *de generatione text.* 38. dicentem quod idem corruptum non potest reparari de novo secundum numerum.

Idem numero corruptum non potest naturaliter reproduci.

Et præter hæc ex ista responsione sequitur propositum, si ideo forma non annihilatur, quia manet in potentia materiæ, igitur illa, quæ nullo modo est in potentia materiæ, si non maneat, totaliter annihilatur; sed forma panis transubstantiati nullo modo manet in potentia substantiæ, vel materiæ; igitur totaliter annihilatur.

Quartum. Item quarto sic: Creatio et annihilatio sunt mutationes oppositæ, sicut generatio et corruptio: igitur sicut terminus *ad quem* generationis est terminus *a quo* corruptionis, et e converso, *ex* 5. *Physic. text.* 7. *et* 8. ita terminus *ad quem* creationis est terminus *a quo* annihilationis; sed quando totum, cujus nihil præfuit, producitur ut terminus *ad quem*, creatur; igitur quando aliqua versio incipit a tota substantia, ut termino *a quo*, totaliter annihilatur.

Contra ex Ambrosio et aliis, *ubi prius quæstione præcedente*, panis convertitur in corpus Christi, ut in aliquid positivum; ergo non annihilatur.

Item, si ista conversione annihilaretur panis, igitur ab eodem, a quo esset ista conversio panis in corpus Christi, esset annihilatio panis; sed Deus est causa conversionis secundum omnes; igitur annihilationis panis, quod est contra Augustinum 83. *qq. quæst.* 21. ubi vult quod Deus non est causa annihilationis rei. Augustin.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, panem non annihilari, quia est quodammodo corpus Christi, vel aliqualitas corporis, vel est aliquo modo aliquid ipsius. Hanc refutat quatuor rationibus claris. Vide ipsum in Oxon. a num. 2. et Quodl. 10. et n. 11. Sententia Ægidii et aliorum, ideo non annihilari panem, quia manet materia ipsi communis in corpore Christi, rejicitur tribus claris rationibus.

Hic certum tenetur ab omnibus, quod panis non annihilatur in conversione ejus in corpus, sed manet. Sed quomodo maneat, diversimode a diversis ponitur. Dicit enim unus Doctor quod panis post conversionem non est nihil, quia quod con- 2.

versum est in aliud, non annihilatur; igitur est aliquid, non aliquid aliud ab eo, in quod conversum est, quia nec est panis, quia panis post conversionem non manet; nec aliquid aliud a corpore Christi, in quod convertitur, quia nec lapis, nec lignum, nec aliquid aliud hujuscemodi; igitur est aliquid aliquo modo in termino *ad quem* conversionis, ut sic sit verum dicere quod illud quod fuit panis, vel aliquidditas, sive aliquitas panis, est corpus Christi, vel aliquidditas corporis Christi est ejus quod fuit substantia panis, et secundum hoc *esse* corporis Christi habebit eumdem modum ejus, quod erat substantia panis.

3. Rejicitur primo. Contra, in omni conversione substantiali terminus *ad quem* includit *non esse* termini *a quo*, quia termini sunt oppositi; igitur in ista conversione totali panis in corpus, etc. terminus *ad quem* includet *non esse* panis, ut termini *a quo;* sed nihil sub illa ratione, sub qua includit *non esse* alterius est eadem aliquidditas cum illo, nec aliquitas unius est aliquitas alterius; igitur post conversionem panis in corpus, cum corpus includat *non esse* panis, non est aliquitas corporis Christi aliquitas panis, sed magis non entitas, vel annihileitas panis.

Corpus includit non esse panis.

Secundo. Aliquitas panis non manet in corpore Christi in Eucharistia.

Item, si corpus Christi nullo modo aliter se habet nunc quam prius, nullo modo habet aliquid aliud in se nunc quam prius; sed corpus Christi post conversionem nullo modo aliter se habet nunc quam prius in se; igitur nec aliter habet aliquid in eo tunc quam prius; igitur.

Tertio. Item tertio sic: Cujus est per se aliqua aliquitas, illud per se est aliquid illa aliquitate, ut cujus est per se albedo, illud per se formaliter est album illa albedine; igitur si aliquitas corporis Christi sit ipsius panis post conversionem, panis erit aliquid in illa aliquitate; aut igitur substantia, aut accidens? Non accidens, quia non est conversio accidentalis, sed substantialis. Si substantia, aut igitur substantia panis, quod non contingit, quia non manet post conversionem; aut substantia corporis Christi, quod non est verum, quia tunc post conversionem panis esset substantia corporis Christi, quod est impossibile, quia panis nihil est in se, et per consequens nec in alio.

Habens aliquitatem est formaliter aliquid.

Quarto. Avicenna. Res secundum Henricum dupliciter capitur.

Item, *aliquid* et *res* sunt convertibilia, per Avicennam 1. *Metaphys.* c. 6. ergo cujus est alia aliquitas, ejus est alia realitas, et est res alia aliquitate. *Res* vero secundum opinantem istum, uno modo dicitur a *realitate*; alio modo a *reor*, *reris,* quod est *opinari;* igitur si panis post conversionem esset aliquitas corporis Christi, et e converso, panis post conversionem esset res aliquitate illa; aut igitur *res* dicta primo modo a realitate, et tunc sequitur ut prius, quod panis post conversionem hac aliquitate habet essentiam suam actu, et post ut prius, aut essentiam panis, aut essentiam corporis Christi, nec sic, ut patuit. Si autem dicatur *res* secundo modo, ut dicitur a *reor, reris* quod est *opinor*, *opinaris*, sequitur quod panis post conversionem non est magis ens, vel res, quam chimæra,

vel impossibile, quia talia sunt *opinari* et *imaginari*, et per consequens isto modo est res.

4. Secunda opinio Ægidii.

Dicitur aliter, quod panis non annihilatur totaliter post conversionem ejus in corpus, sed manet in illo in potentia, quia corpus Christi, quod est terminus *ad quem*, et panis, habent subjectum commune, ut materiam, et ideo substantia panis potest redire post conversionem corporis Christi in ipsum, quod non esset, nisi haberent subjectum commune. Et hæc est ratio, quare spiritus non potest converti in spiritum, nec corpus in spiritum, quia nihil commune est utrique termino.

5. Impugnatur primo.

Contra, si panis post conversionem in corpus non annihilaretur, quia manet in potentia materiæ communis sibi et corpori Christi, sequeretur quod Deus non posset annihilare unum corpus, nisi annihilaret omnia corpora, quia omnia corpora, secundum eum, habent materiam ejusdem rationis; consequens est falsum et impossibile, igitur et antecedens. Consequentia est manifesta, quia quantumcumque destruat lapidem, vel lignum, non annihilantur, sed manent in potentia materiæ aliquorum corporum, et unius corporis, si tantum unum maneat, et per consequens non annihilantur, quamdiu manent in potentia materiæ alicujus unius; consequens est manifestum, quia sicut potest creare unum non creando aliud, ita potest annihilare unum sine alio.

Sicut Deus potest creare unum sine alio ita et destruere.

Secundo.

Item, esto quod Deus annihilaret panem, et poneret corpus Christi sub illis speciebus solis sine substantia panis, non verius tunc maneret substantia panis, quam si non poneret ibi corpus Christi, quia nihil habet corpus Christi in se, quando ponitur sub illis speciebus, quod prius non habuit. Sed si sic esset, maneret tunc substantia panis in potentia corporis Christi, sicut modo manet post conversionem ejus in corpus existens sub illis speciebus, nec verius manet in potentia materiæ corpus Christi nunc post conversionem, quam tunc maneret; igitur sic manere non impedit annihilationem.

Tertio.

Item, contra hoc quod dicitur, quod non annihilatur conversum, quia manet aliquid commune utrique termino conversionis, arguo sic: Commune non requiritur ad mutationem in ratione termini, imo inquantum se tenet ex parte termini, magis impedit mutationem, quia mutatio est per se inter opposita; unde illa quæ sunt unius speciei non sunt per se transmutabilia; commune igitur non pertinet ad mutationem, ut terminus ejus, sed ut subjectum ejus. In illa autem conversione panis in corpus nihil commune manet, ut subjectum, quia totum transit in totum, ut materia in materiam, et forma in formam, aliter hæc conversio esset generatio vel corruptio, nec aliquid commune requiritur hic in ratione termini, quia commune in ratione termini magis impedit quam juvat, ut probatum est; igitur ex hoc quod ponitur tale commune manere, non potest probari conversio unius in aliud, sed magis annihilatio, nihil

[illegible]

In [illegible]

conversione [illegible]

enim commune, quod non est ut subjectum, sed ut terminus, facit per se ad aliquam mutationem.

SCHOLIUM II.

Sententia Doctoris, desitionem panis non esse annihilationem, quia terminus *ad quem* annihilationis est pura negatio extra genus, sicut terminus *a quo* creationis, et panis desitio est negatio in corpore Christi. Verum quæstio est tantum de modo loquendi, et parvi momenti est, si sic, vel sic teneas. Doctor in Oxon. hîc n. 14. tenet, posse dici annihilationem, idque magis proprie loquendo, videtur verius, quia *non esse* panis est terminus per se desitionis ejus, et per accidens est ex Dei voluntate quod succedat corpus Christi. Ita tenent, Gabr. Major, Rubion, Albert. Occham, Angelus, Lychet. Tartaret. citati in Oxon. hîc in scholio ad n. 14. et quodlib. 10. ad n. 21. Unde Sotus d. 9. quæst. 2. art. 4. dum ait hoc non posse teneri citra errorem, nimis excedit; et dum asserit ad annihilationem requiri quod nihil per, se vel per accidens succedat desinenti, et proinde de fide esse, panem non annihilari, quia corpus ei succedit.

6. Decisio quæstionis quære Varronem in 14. d. 1. hîc. Ad istam quæstionem respondeo, quod in ista conversione, qua panis transubstantiatur in corpus Christi, non est annihilatio panis. Et hujus ratio est, quia creatio et annihilatio sunt mutationes oppositæ, quia ad terminos oppositos, sed terminus *a quo* creationis est omnino nihil, et non ens, sive negatio, extra genus non existens in aliquo ente positivo, quia aliter non esset mirabilior productio quam generatio; igitur terminus *ad quem* annihilationis erit omnino nihil, vel non ens extra genus in nullo existens positivo. Sed quando panis convertitur in corpus Christi, terminus *ad quem* talis conversionis est corpus Christi, quem comitatur negatio panis, quæ non est simpliciter non ens et mera negatio extra genus, sed in subjecto, ut in corpore Christi; igitur in ista conversione panis non annihilatur.

Terminus a quo creationis et terminus ad quem.

Objectio. Contra hanc rationem insto sic: Corruptio, in quantum corruptio, non est annihilatio propter hoc, quod corruptio et generatio simul concurrunt in eodem instanti, et hoc ideo, quia terminus corruptionis est necessario in aliquo positivo; si enim non esset in aliquo positivo, esset annihilatio; igitur cum in proposito conversio panis, ut præscinditur ab *esse* corporis Christi, non sit in aliquo positivo substrato, nec in aliquo derelicto per conversionem, sequitur quod ejus conversio erit annihilatio.

Respondeo, quod in transubstantiatione, vel in ista conversione non sunt duo simul duæ mutationes, ut generatio et corruptio, et quatuor termini; generatio enim et corruptio duæ sunt mutationes habentes quatuor terminos; et ideo posset Deus de potentia absoluta separare unam ab alia, sicut faciet in fine mundi, sine aliqua contradictione. In proposito autem non concurrunt simul duæ mutationes, quia tunc oporteret accipere duos terminos transubstantiationis, comparando ipsam ad corpus Christi, ut *esse* corporis Christi, et non *esse* ejus, quod falsum est, quia tunc produceretur corpus Christi de novo, quod est inconveniens; igitur non est in proposito nisi unica mutatio habens duos terminos, panem scilicet, et corpus Christi, qui sunt termini posi- 7. Responsio

Deus potest separare generationem a corruptione et e contra. In transubstantiatione una est mutatio, et duo termini per se positivi.

tivi, et per hoc differt hæc mutatio ab omni alia mutatione, quia in omni alia mutatione primi termini sunt oppositi, quorum unus est positivus, alter privativus. In proposito autem uterque terminus est positivus, et per consequens mutatio a subjecto in subjectum ; concedo igitur, quod in corruptione esset annihilatio, nisi negatio, ad quam terminatur corruptio, esset in susceptivo aliquo.

Primus terminus ad quem transubstantiationis est positivus, concomitanter panis negatio.

Sed quantum infers, igitur similiter est hîc in transubstantiatione, nego, quia transubstantiatio non habet terminum *ad quem* primum negativum, sed aliquid positivum primo, et ideo non potest præscindi a termino positivo, sicut potest corruptio præscindi ; concomitanter tamen terminus *ad quem* transubstantiationis est negatio panis, quæ non est negatio extra genus, sed in aliquo positivo.

Instantia.

Sed si dicas quod in illa conversione vel transubstantiatione sunt duæ mutationes, vel versiones, una ab *esse* panis ad *non esse* ejus, alia a *non esse* panis ad *esse* corporis Christi, tunc esset difficilius respondere ; potest tamen dici quod non sequitur panem annihilari, quia transubstantiatio non est ad negationem extra genus, non quia illa negatio sit in subjecto communi, sed quia est in termino positivo ; et tunc esset dicendum quod si aer corrumperetur in ignem, igne manente, non esset corruptio aeris ejus annihilatio, propter terminum positivum, in quem converteretur.

Solvitur.

Terminus annihilationis est negatio extra genus

8. Ad

Ad primam rationem, dico quod illud quod præfuit, et nihil ejus manet, nec convertitur in aliquid positivum, annihilatur; oportet enim addere illi majori quod non convertatur in positivum, antequam sequatur ejus annihilatio, quia quod nihil est in se, nihil est in alio ; sed terminus annihilationis est simpliciter nihil, quod non convenit termino transubstantiationis.

Ad secundum dico, quod illud quod nihil est, nec in se, nec in alio est aliquid; et concedo, quod panis post conversionem est nihil in se, sed non sequitur, igitur annihilatur, quia convertitur in terminum positivum. Ad hoc quod sequeretur ipsum annihilari, oporteret dicere illud, in quod convertitur, non esse aliquid positivum, quod est falsum in proposito.

Ad tertium, cum arguitur quod nihil formæ corrumpendæ manet post corruptionem ; igitur annihilatur. Respondeo quod non sequitur, quia *esse* formæ, quæ præfuit, sequitur privatio et corruptio ejus in materia, quæ subest generationi et corruptioni. Unde terminus *ad quem* corruptionis non est nihil, vel negatio extra genus, sed negatio in corrupto formæ prioris, dummodo teminus ejus *ad quem* non esset nihil, sed aliquid non esset annihilatio.

Ad quartum, dico quod si illud intelligatur tantum esse terminus creationis *ad quem*, cujus nihil præfuit, falsa est, quia non solum potest esse conversio alicujus totius in præexistens, sed etiam in non præexistens, et per consequens eodem modo potest idem esse terminus *a quo* annihilationis et transubstantiationis.

Ad rationem oppositam. Auctoritas autem Ambrosii in oppositum concedenda est.

Ad Augustinum 83. *quæst. quæst.* 3. dico quod Deus non est per se causa annihilationis rei, quia non intendit per se aliquid annihilare, sed magis omnia conservare; posset tamen Deus de potentia absoluta rem annihilare, et totaliter destruere.

Deus annihilat non conservando. Aliter potest dici, quod Deus annihilat rem non per aliquam actionem positivam, sed per substractionem suæ conservationis, per quam omnia salvat, ne fluant in nihil, quia omnia tendunt in nihil, quæ de nihilo facta sunt, nisi manutentia Dei conservarentur.

SCHOLIUM III.

Resolvit de modo loquendi circa Eucharistiam, non posse dici, *panis est, fit,* vel *potest esse corpus Christi*, sed tantum in obliquo, unum horum dicitur de altero, ut *ex pane fit corpus, panis transit in corpus,* et notatur habitudo termini ad terminum. De hoc Damasc. lib. 4. c. 14. Ambros. 5. de sacram. cap. 3. Beda in 2. Cor. 11. habetur c. *Non omnis,* de consec. d. 2. Scot. in Oxon. hîc quæst. 5.

9. Conversio non potest vere in recto significari per verbum esse ullius temporis. Sed ulterius est videndum quibus propositionibus potest hæc conversio vere significari. Respondeo quod non potest vere significari per verbum essendi nullius temporis, accipiendo extrema propositionis in recto, sive dicatur *panis est corpus Christi,* sive *panis fuit corpus Christi*, vel *panis erit corpus Christi,* quia omnes istæ sunt falsæ. Nec etiam potest significari vere per verbum fiendi alicujus temporis, si extrema similiter accipiantur in recto, ut si dicatur, *panis fit corpus Christi*, vel *panis fiet corpus Christi*, vel *panis factus est corpus Christi,* quia omnes istæ falsæ sunt. Nec etiam potest significari vere per verbum notans possibilitatem in essendo; unde omnes istæ sunt falsæ, *panis potest esse corpus Christi,* vel *panis potuit esse corpus Christi,* vel *panis poterit esse corpus Christi.* Nec potest vere significare in recto verbo denotante possibilitatem.

Ratio primi est, quia verbum *essendi,* ut *esse,* significat identitatem totam extremorum, quantam extrema nata sunt inter se habere ut si substantialem, substantialem; si accidentalem, accidentalem. Sed illa extrema non sunt nata habere illam identitatem, quæ significantur per verbum *essendi;* significatur enim quod *esse* corporis Christi est *esse* panis, quod nec est, nec erit, nec unquam fuit.

Aliæ etiam propositiones cum verbo *fiendi* sunt falsæ omnes, nam *fieri* quandoque prædicatur tertium adjacens, quandoque autem secundum. Sed quando prædicatur secundum adjacens, tunc significatur fieri *esse* illius, de quo ponitur in actu; panis autem non fit actu corpus Christi. Quandoque ponitur tertium adjacens, tunc significatur subjectum fieri secundum formam prædicat; sed panis nullo modo potest fieri corpus Christi, et hoc etiam modo est falsa, *panis fit corpus Christi,* et aliæ de præterito et futuro.

Item, ista de possibili falsa est, cujus probatio est, quia illa de possibili falsa est, cujus de *inesse* est impossibilis; hæc autem de *inesse* est impossibilis, *panis est corpus Christi.* Quomodo igitur potest hæc conversio vere significari?

10. Dico quod accipiendo unum extremum in recto, et aliud in obliquo, cum propositione demonstrante ordinem unius extremi ad aliud, potest significari. Sed hoc potest esse dupliciter : Uno modo ut unum extremum denotans terminum *a quo*, accipiatur in obliquo, et aliud extremum denotans terminum *ad quem*, accipiatur in recto, ita quod propositio non dicat identitatem extremorum, sed ordinem, quo unum fit ex alio, ut ex termino, non ex subjecto, ut dicatur, *ex pane fit corpus*; et hæc est minus propria, quia alio modo potest significari, ut terminus *a quo* accipitur in recto, et terminus *ad quem* in obliquo, cum propositione denotante unum tantum succedere alteri, ut sic, *panis transit, et vertitur in corpus Christi*, ita quod notetur ordo successionis termini ad terminum, et hoc est magis propria quam prior.

Accipiendo unum extremum in obliquo, et aliud in recto panis dicitur vere de corpore et e converso.

11. Nec potest hæc versio vel transitio panis in corpus vere significari per aliquam mutationem naturalem, nec generationem, nec corruptionem, de quibus magis videtur; multa enim conceduntur in generatione, ut quod materia mutetur a forma in formam, quod non habet hic locum, quia nihil commune manet, quod mutetur a pane in corpus Christi. Similiter in generatione ignis ex aere conceditur ista propositio, *quod fuit aer est ignis*, propter aliquid commune manens sub utroque terminorum. Hæc autem propositio non conceditur, *quod fuit panis, non est nisi panis, et panis nunquam fuit corpus Christi*.

[illegible]

[illegible]

DISTINCTIO XII.

De subsistentia specierum in Eucharistia.

QUÆSTIO I.

Utrum in Eucharistia sint accidentia sine subjecto?

Alens. 4. *p. q.* 48. *m.* 1. D. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* 1. et 2. D. Thom. *q.* 1. art. 4. et 3. *p. quæst.* 37. *art.* 1. Suarez *ibid. d.* 58. Scot. *in Oxon. hîc q.* 1. et 7. *Met. q.* 44. et 1. *Phys. q.* 7.

1. Argumentum primum negativum. Aristot. Arguitur quod non. Sicut substantiæ convenit per se esse, ita convenit accidenti in aliquo esse, quia accidentis esse est inesse, 5. *Metaph. text.* 35. Sed substantiæ repugnat in alio esse, vel alii inhærere, quia quod vere est, nulli accidit, *Physic. text.* 27. igitur.

Secundum. Item, posterius essentialiter non potest esse sine priori essentialiter; accidens est essentialiter posterius substantia, 5. *Metaph. cap. de Priori text.* 16. quia substantia est prior omni accidente, cognitione, definitione et tempore; igitur. Aristot.

Tertium. Item, nihil potest esse sine eo quod pertinet ad definitionem ejus, quia definitio indicat quidditatem rei, et res non potest esse sine sua essentia; sed subjectum cadit in definitione accidentis; ergo.

Quartum. Item, album et albedo idem significant, *in Prædicamentis;* igitur similiter quantitas et quantum idem significabunt; sed quæ idem significant non possunt separari. Quantitas igitur non potest separari a substantia, quia nihil est quantum nisi substantia; igitur si quantum est, substantia est, et similiter si quantitas est, substantia est; igitur.

Oppositum vult Magister in littera. Ratio in oppositum.

Præterea per rationem: Accidentia panis manent post transubstantiationem panis in corpus Christi; non in substantia panis, quia illa non manet tunc; nec in substantia corporis Christi, quia tunc haberet corpus Christi duas quantitates oppositas; nec sunt in substantia aeris, quia quantitas panis est accidens consequens formam mixti, et non formam elementarem, quia substantia elementaris requirit quantitatem majorem et rariorem, quam substantia formæ mixti. Quantitas sequitur formam mixti.

Dico ad quæstionem quod hoc conceditur de facto ab omnibus Doctoribus, quod accidens est hîc sine subjecto. Sed de modo possibilitatis ejus, quomodo scilicet possit hoc esse, diversi diversimode dicunt, ut patebit inferius.

SCHOLIUM I.

Primum dictum: Accidens respectivum nequit ulla potentia esse sine subjecto, *quia essentialiter dependet ab eo, sicut a termino. Vide Doctorem in Oxon. hîc a num.* 8.

Secundum: Accidens absolutum potest esse sine subjecto, *quia a nullo extrinseco dependet*

essentialiter, nisi a Deo. Vide eundem, ibid. n. 9. et a. n. 14. ubi circa hoc multa adducit de mente Philosophi.

Tertium: Accidens separatum non accipit modum ullum substantialem, *quia ille modus non potest esse substantia nec accidens.*

Quartum: Non potest quantitas accipere virtutem supernaturalem, qua per se stet, sicut nec ulla tali virtute substantia inhærere potest.

2. Accidens absolutum et respectivum.

Ad declarationem tamen secundi, scilicet quod ista possint esse, præmitto unam distinctionem de accidentibus, quia quædam sunt absoluta, quædam respectiva. Si enim omnia accidentia essent respectiva, nullum esset, nec esse posset sine subjecto, quia accidentia relativa, sive sint relationes intrinsecus advenientes, sive extrinsecus, impossibile et incompossibile est ista esse sine subjecto, quia incompossibile est aliquam relationem esse, et non inter extrema, ut inter terminos, quia circumscripta a relatione habitudine ad terminum, jam non est relatio essentialiter ad aliud, sed ad se, et tunc est accidens absolutum, quod est falsum, quia nullum absolutum includit essentialiter vel formaliter respectum, quia secundum Augustinum. 5. de Trin. 5. *Omne relativum est aliquid excepta relatione, qua refertur.* Similiter ratio absoluti est esse ad se formaliter; si igitur accidens absolutum diceret respectum essentialiter, jam non esset ad se, sed ad aliud, et ita esset absolutum et non absolutum.

Implicat quodcumque accidens respectivum esse sine subjecto. Augustin.

Absolutum est ad se formaliter.

3. Accidens absolutum potest esse sine subjecto.

His suppositis, probo quod possibile sit accidens absolutum esse sine subjecto. Omne absolutum potest esse sine respectu, qui non est ad causam primam, nec ad aliquid, quod de essentia ejus est; sed subjectum non est causa prima accidentis, nec de essentia ejus; igitur potest esse sine respectu ad subjectum, et si potest esse sine respectu ad subjectum, multo magis potest esse sine subjecto, quia quod est in subjecto, hoc est, quia habet respectum ad subjectum. Probatio majoris: Respectus in absoluto, vel est aliquid prius, vel posterius, vel aliquid simul natura cum eo; si posterius, habetur propositum, quia cum omne prius possit esse sine posteriori, absolutum potest esse sine isto respectu ad subjectum, et per consequens sine respectu ad posterius; non simul natura, quia cum inter absoluta simul natura non sit ordo essentialis, quia ordo est inter prius et posterius essentialiter, sequitur quod ille respectus non sit simul natura cum absoluto, quia tunc nullum ordinem haberet ad illud, quod est falsum, cum sit causa ejus. Si autem sit respectus ad aliquid prius, et non ad aliquid, quod est de essentia talis absoluti intrinsece, igitur est ad causam extrinsecam. Vel igitur primam, et habetur propositum; vel non primam, qualis est causa extrinseca finis, vel efficiens; de fine nihil ad præsens. Si ad causam extrinsecam efficientem non primam, sequitur iterum propositum, quia omnem causalitatem causæ secundæ potest causa prima eminenter supplere. Major patet, quia essentia accidentis est simplex ex 8. *Metaph. text. com.* [illegible], quia non habet materiam [illegible]. Similiter essentia

Essentia accidentis est una et simplex. accidentis est per se una 5. *Metaph. cap. de ente text.* 14. et per se in genere, ex qua ratione Philosophus *ibidem* distinguit Prædicamenta in substantiam et novem accidentia. At hinc sequitur quod accidens non est essentialiter essentia subjecti, cum sit alterius generis ab eo, non potens facere unum per se cum eo, sed tantum per accidens.

4. Opinio D. Thomæ et aliorum. Sed de possibilitate existentiæ ejus sine subjecto, dicunt quidam quod cum unius compositi sit tantum unum *esse*, quod est *esse* totius, sic quando aliquod accidens ponitur in subjecto, dum est in subjecto, non habet *esse* aliud quam *esse* totius; quando vero separatur a subjecto, Deus dat illi novum *esse*, ut sit per se.

Rejicitur primo. Sed istud non capio, sicut enim unumquodque habet essentiam, ita et *esse*, quia omnis essentia est actus, ut prius probatum est; sed accidens habet essentiam, et per se unam,et est alterius generis a subjecto suo; igitur habet *esse* distinctum, aliud ab *esse* subjecti.

Secundo. Item, formam *esse* in materia, consequitur *esse* compositi, ita quod impossibile est formam esse in materia ,et tamen compositum non habere *esse;* igitur quod potest producere formam in materia, potest dare *esse* in composito; igitur sicut producens formam substantialem, et per consequens compositum in genere substantiæ dat *esse* simpliciter, ita producens compositum tale dat *esse* tale; ab eodem per consequens habebit accidens *esse*, a quo habet suam essentiam, sive sit in subjecto faciens unum per accidens cum subjecto, sive sit separatum, et per se.

Tertio. Item, si accidens, quando separatur, accipiat novum *esse*, igitur mutatur a *non esse* opposito illi *esse* ad illud *esse*. Quæro igitur, quid est illa mutatio? Non alteratio, quia non est secundum qualitatem alteratam; nec augmentatio, vel diminutio, quia quantitas, secundum quam fuerunt illæ mutationes, secundum suas proprias dimensiones uniformiter manet, sive sit in subjecto, sive separata. Nec est generatio, quia tunc quantitas esset subjectum per se generationis; per generationem igitur acquiritur natura illius quod generatur; per illam autem mutationem non acquiritur natura quantitatis,quia præfuit; ergo non convenit tale *esse* novum accidentis dari, cum separatur a subjecto.

Quarto. Item, illud *esse* novum, ex quo limitatum est, aut est substantia, aut accidens, vel si est neutrum, quæro in quo genere sit? Sed cum non sit substantia, erit dependens, sicut quantitas; quomodo igitur supportabit quantitatem, aut quomodo quantitas per se existet sine illo *esse*, ex quo est accidens magis quam sine illo *esse* novo.

5. Opinio Henric. Aliter dicitur quod quando accidens separatur a subjecto, Deus dat ei quamdam virtutem per quam est per se supernaturaliter.

Refutatur primo. Contra, licet accidens separatum ponatur habere illam virtutem supernaturaliter, tamen habita illa virtute, naturaliter potest in effectum talis virtutis, ut patet de cæco nato, et post supernaturaliter illuminato, qui postea ita naturaliter videt, sicut alius semper videns. Et de voluntate, quæ na-

turaliter recipit habitus infusos, tanquam naturales perfectiones ejus, licet supernaturaliter infundantur; igitur etsi accidens virtute supernaturali sit per se, et separatum, posito tamen in effectu, per se naturaliter, et non supernaturaliter existit.

Secundo. Item, impossibile est accidens recipere aliquam virtutem, per quam dependeat ad aliquid aliud, quod ipsum informet, vel ei inhæreat, quia tunc accidentis esset accidens in infinitum; igitur similiter erit impossibile accidens recipere aliquam virtutem per quam est per se, non inhærens alii a seipso.

Esse per se repugnat accidenti, sicut esse in alio substantiæ. Item, illa virtus aut est substantia, aut accidens? non substantia, quia tunc accidens non esset sine substantia; nec accidens, quia tunc esset æque dependens cum accidente, et per consequens non potest esse ratio independentiæ alterius, ut sit per se.

SCHOLIUM II.

Explicat quomodo accidens non supponat pro per se significato, id est, respectu inhærentiæ, sed pro denominato, ut quantitas possit esse sine subjecto, sine ullo modo ei superaddito, per hoc tantum quod privetur uno respectu extrinseco inhærentiæ, quod tantum est fundamentum privari sua relatione. Adducit optimas instantias, et solvit subtilissime, de quibus vide ipsum in Oxon. hîc a num. 11.

6. Resolutio quæstionis. Significatum formale per se accidentis est inhærere. Respondeo ergo ad quæstionem, quod quæstio non quærit quantum ad suum formale significatum: sic enim habet quemdam respectum ut inhærentiam ad subjectum, quæ est in determinato genere; quæ inhærentia, vel respectus prædicatur denominative de rebus novem Generum. Non est inconveniens aliquid formaliter in determinato genere, denominative dici de rebus omnium Generum. Patet de Relatione, quam importat hoc nomen *creatum* inquantum creatum. Sed quomodo intelligitur de novem Generibus, et rebus novem Generum, de quibus dicitur denominative, ut quantitate, et qualitate et aliis, et non dicitur de istis denominative, quomodocumque, sed dicitur de istis comparando ea in comparatione ad inhærentiam actualem, quam habent in subjecto, non aptitudinalem.

Item, isto modo intelligendo quæstionem de inhærentia actuali accidentis ad subjectum, dico quod accidens potest esse sine actuali inhærentia ejus ad subjectum. Modus possibilitatis hujus est, quia fundamentum potest esse sine respectu, destructo termino; sed terminus respectus inhærentiæ actualis potest destrui manente fundamento ejus, quia Deus potest annihilare substantiam panis, vel ipsam convertere in aliud, manente accidente absoluto et fundamento talis inhærentiæ; igitur potest accidens absolutum esse sine inhærentia ejus actuali ad subjectum.

Sed quia hæc ratio videtur nimis diminute probare accidens posse esse sine subjecto, quia potest esse sine subjecto destructo subjecto, probo generaliter quod accidens etiam manente subjecto potest esse sine eo, quia respectus extrinsecus adveniens non semper est positis extremis, quia sic non distin- 7.

ex ipsorum natura. gueretur a respectu intrinsecus adveniente, quia non potest magis intrinsece advenire, quam posito solo fundamento et termino ; nam posito solo fundamento non sequitur respectus intrinsecus adveniens necesse, sed ipso et termino positis oritur ex natura extremorum. Respectus autem extrinsecus adveniens tantum contingenter consequitur extrema posita in *esse*; sed inhærentia accidentis ad subjectum est respectus extrinsecus adveniens, quia subjectum absolutum, et accidens absolutum, non habent habitudinem causalitatis intrinsecam, sed extrinsecam tantum, ut prius probatum est. Ista autem inhærentia non dicit nisi unionem duorum absolutorum secundum omnem causalitatem extrinsecam ; sed omnem unionem absolutorum potest Deus absolvere ab unitis, faciendo illa absoluta per se sine ipsa unione; igitur potest utrumque manere in se, sive sit inhærentia unius accidentis ad subjectum, sive unio eorum ad invicem ; et universaliter quæcumque absoluta sic uniuntur relatione unionis quæ est respectus extrinsecus adveniens, potest Deum unum eorum facere sine alio, ut materiam sine forma, locatum sine loco, et hujusmodi ; hæc autem habitudo unionis accidentis absoluti ad subjectum est ejus inhærentia ad subjectum ; igitur potest facere accidens sine subjecto.

Inhærentia accidentis est respectus extrinsecus.

8. Objectio prima. Sed contra istud potest sic objici : Impossibile est Deum aliquid facere sine eo quod est de essentia ejus, quia tunc illud faceret, et non faceret illud. Sed inhærentia accidentis est de essentia ejus formaliter, quia secundum Philosophum 7. Metaphys. text. 2. et 5. *Accidentia non sunt entia nisi quia entis ;* igitur.

Secunda. Simplicius. Item, Simplicius 1. *Metaphysic. text.* 23. distinguens novem Prædicamenta penes *esse in,* dicit quod penes *esse* formæ in materia non accipitur aliquod distinctum Prædicamentum ; sed accidens inest subjecto, sicut forma materiæ; igitur inhærentia accidentis non pertinet ad distinctum Prædicamentum aliquod,ut dixi prius.

Ad primam. Corruptio textus Philosophi. Ad primum illorum dico, quod communiter corrumpitur textus Philosophi. Nam Philosophus nunquam ponit alicubi istam negativam, *accidentia non sunt entia, nisi quia entis ;* sed dicit quod accidentia sunt entia, eo quod taliter vel totaliter entis, ubi non videtur accipi totalitas universalitatis, quia tunc esset sui ipsius, ut entis, cum sit quoddam ens, quod est falsum ; sed accipitur totalitas perfectionis, ut sit sensus, quod accidentia sunt entia, eo quod sunt perfecti entis, ut substantiæ. Unde non est intelligendum quod nota reduplicationis *eo,* reduplicet causam formalem accidentis ad subjectum, quia tunc denominaret substantiam esse formaliter accidens, sed reduplicat causam extrinsecam, ut efficientem, quia subjectum est causa extrinseca effectiva accidentis, vel materialis ; sed ex hoc non sequitur ultra quod subjectum sit de essentia accidentis. Peccat enim argumentum per consequens inferendo ex propositione Philosophi

Explicatur mens Aristotelis.

propositionem eorum : accidens est ens, eo quod taliter vel totaliter entis, igitur non est ens, nisi quia talis entis, sicut creatura non est ens, nisi quia Dei creantis, ergo nullo modo ens, non valet.

Ad secundam. Ad auctoritatem Simplicii, potest dici quod penes *esse in*, non accipitur distinctio novem Generum accidentium, qua actio et passio non accipitur penes *in*, cum actio sit formaliter ad aliud, et sic ex consequenti sit in alio.

Quomodo esse in constituit distinctum genus prædicamenti. Aliter potest dici, quod *esse in* potest accipi dupliciter : Uno modo denominative, ut denominat rem cujuslibet generis, et est idem quod inhærens alicui, et sic *esse in* non constituit aliquod speciale Prædicamentum, quia sic circuit rem cujuslibet generis. Alio modo formaliter secundum propriam et formalem significationem ejus, et sic importat respectum specialem unius Prædicamenti respectivi, ut species talis Prædicamenti relativi, sicut inhærentia; et quia ratio generis non sumitur ab aliqua ejus specie, quia est prior quodammodo omni specie secundum intentionem generis, ideo quocumque modo verum est, quod ab *esse in* non sumitur ratio Prædicamenti alicujus. Si autem Simplicius aliter intelligat, non est ei nimium adhærendum.

9. Ad argumentum principale. Ad primam rationem principalem, cum arguitur, quod sicut substantiæ convenit *per se esse*, ita accidenti inhærere, dico quod si accipitur *inhærere*, sicut *per se esse*, prout convenit substantiæ, concedo similitudinem, quia sicut substantiæ convenit *per se esse*, ita quod non natum est alii inhærere, sed repugnat sibi alteri inhærere, quia *quod vere est, nulli accidit*, sed natum est *per se esse*, et non in alio, ita per oppositum, repugnat accidenti *per se esse*, taliter quod non sit natum alii inhærere, quia naturaliter repugnat sibi non aptitudo ad subjectum, quantumcumque sit separatum. Si autem intelligeretur quod sicut perseitas substantiæ in in se dicit actualem privationem inhærere ad subjectum, ita per oppositum inhærentia accidentis dicat actualem inhærentiam ad subjectum, et quod sicut repugnat substantiæ non esse actualiter per se, ita convenit accidenti actualiter in alio esse, nego consequentiam et similitudinem, quia fundamentum absolutum potest carere respectu extrinsecus adveniente.

Ad secundum, cum dicitur quod posterius essentialiter non potest esse sine priori, dico quod aut intelligitur de eo, quod est posterius actualiter vel habitualiter? Si primo modo, dico quod verum est quod posterius actualiter non est sine priori actualiter; nunc autem quando accidens est separatum a subjecto, vel sit sine eo, non est tunc posterius subjecto actualiter, quia non dependet tunc a subjecto, ut causa extrinseca, sed tunc tantum actualiter dependet a Deo immediate ut causa extrinseca, qua est posterius actualiter, et non respectu subjecti, quia Deus potest ipsum prius actualiter producere quam substantiam, et ipsum conservare sine ea. Si autem intelligeretur quod posterius es-

Posterius aptitudinaliter non potest esse sine priori aptitudinaliter. sentialiter non potest esse sine priori aptitudinaliter, concedo, quia quantumcumque sit accidens sine subjecto, semper tamen habet essentialem habitudinem essendi in subjecto, et ita aptitudo non est nisi essentia accidentis tantum addens respectum rationis, ut dictum est, quia relationem in potentia.

10. Ad tertium. Ad tertium, cum dicitur quod nihil potest esse sine eo, quod pertinet ad ejus definitionem, verum est, nisi pertineat tantum ad ejus definitionem ut additum, tunc enim potest esse sine eo illo ; modo subjectum est in definitione accidentis.

Instantia. Contra, unum correlativum cadit in definitionem alterius, ut additum, et non ut aliquid de essentia correlativi, et tamen relativum non potest esse vel intelligi sine suo correlativo, quia si auferas correlativum, jam relativum non erit ad aliud, nec per consequens erit relativum.

Responsio. Respondeo quod definiens vel est de essentia definiti, ut animal et rationale de essentia hominis, et ita est propositio vera necessario, quia nihil potest esse sine eo, quod cadit in definitione ejus vel ipsum definiens est ut additum in definitione ejus. Sed hoc contingit dupliciter, vel ut additum necessario requisitum ad intellectum ejus, et sic necessario coexigitur, atque ita requiritur correlativum in definitione relati, et sic adhuc est illa propositio vera; vel illud additum ponitur in definitione alicujus ut causa ejus propinqua et extrinseca, et sic potest definitum esse sine definiente tali, et accidens sine subjecto, quia causalitatem tunc omnis causæ extrinsecæ proximæ potest Deus eminenter supplere.

Non omne positum in in definitione est de essentia definiti.

Ad quartum. Ad quartum de Prædicamentis, dico quod per *album*, vel potest intelligi ipsa qualitas sub modo inhærendi ad subjectum; vel totum compositum ex subjecto, quod denominatur ab albedine, et ipso accidente inhærente et denominante primo album; non enim differunt, nisi in modo significandi, quia idem sunt quantum ad significatum quia concretum et abstractum, idem significant, licet differant in modo significandi. Et hoc sufficit ad probandum quod unum possit esse sine alio, sicut licet *currit* et *curret* idem significent, tamen modus significandi in futuro potest verificari sine modo significandi in præsenti, sicut hæc potest esse vera : *Socrates curret,* hac existente falsa : *Socrates currit,* ita est hîc, hæc potest esse vera : *Albedo est,* si ponitur separari a subjecto, hac existente falsa, *album est*, quia tunc non actualiter inhæreret.

Concretum et abstractum solum differunt in modo significandi.

QUÆSTIO II.

Utrum quodcumque accidens in Eucharistia sit sine subjecto ?

Alens. 4. *part. quæst.* 40. *memb.* 1. *art.* 1. *et* 2. D. Bonavent. *hîc art.* 1. *quæst.* 3. Richard. *art.* 1. *quæst.* 2. D. Thom. *quæst.* 2. *et* 3. *part. q.* 77. *art.* 2. Henric. *quodlib.* 8. *quæst.* 17. Suar. 3. *tom. disp.* 56. *sect.* 2. Scot. *hic. quæst.* 1. *et* 7. *Met. q.* 8. *et* 9. *et* 9. *Met. quæst.* 7.

Arguitur quod sic, solum substantia potest esse subjectum accidentis. Sed nulla substantia est subjectum alicujus accidentis in 1.

1. Argument. primum affirmativum.

Eucharistia, patet ex prædictis; igitur. Major probatur, quia sicut convenit substantiæ substare, ita accidenti inhærere; sed sic convenit substantiæ substare, quod sibi repugnat inhærere; ergo per oppositum, ita convenit accidenti inhærere, quod sibi repugnabit substare, vel per se esse; igitur nullum accidens potest esse subjectum alterius, sed sola substantia.

Confirm. ex Aristot. Confirmatur per Philosophum 4. *Metaph. text.* 14. ubi dicit quod *nullum accidens accidit alteri, nisi quia utrumque accidit tertio*, ut subjecto, et addit *nihil magis accidit hoc illi, quam illud huic*. Impossibile est autem esse circulum in dependentia essentiali; igitur nullum accidens est in alio ut in subjecto.

Secundum. Aristot. Item, Philosophus 7. *Metaph. text.* 4. probat quod substantia est prior omni accidente, per hoc quod in ratione cujuslibet accidentis necesse est rationem substantiæ poni subjectum; igitur ponitur in ratione cujuslibet accidentis, non sicut aliquid intrinsecum essentiæ accidentis, igitur ut additum; nihil autem habet rationem additi, nisi subjectum; igitur substantia est subjectum omnium accidentium, et per consequens accidens existens sine substantia, existit sine subjecto, et cum quodlibet accidens in Eucharistia, ut prius probatum est, sit sine substantia, sequitur quod quodlibet accidens existit ibi sine subjecto.

Tertium. Item, quod terminat dependentiam alterius non potest dependere simili dependentia; si igitur accidens alterius accidentis terminaret dependentiam illius, accidens non dependeret simili dependentia ad subjectum, quod falsum est, quia nullum accidens dependet ad aliud, ut terminans ejus dependentiam, nisi inquantum est in eo, ut in subjecto; igitur cum omne accidens dependeat ad substantiam, ut subjectum, nullum accidens erit subjectum alterius, et ita quodlibet accidens in Eucharistia erit sine subjecto.

Item, quodlibet accidens est æque dependens ad substantiam 4. *Metaphys. text. com.* 14. igitur si aliqua possunt esse sine substantia ut in subjecto, et quodlibet; sed aliquod accidens, ut quantitas, potest esse sine subjecto in Eucharistia; igitur et quodlibet.

Item, essentialior est dependentia accidentis ad substantiam, quam accidentis ad accidens, quia in omni ordine essentiali dependentia ad primum est essentialior; substantia autem est primum entium; ergo essentialius dependet accidens ad substantiam quam unum accidens ad aliud; sed aliquod accidens ut quantitas, potest esse sine substantia; igitur et qualitas sine quantitate, et per consequens quodlibet posterius sine alio.

Item, si quod minus videtur inesse, inest, et quod magis videtur inesse, inerit; sed minus videtur inesse quod relatio possit esse sine subjecto, cui tamen non repugnat esse sine subjecto; igitur quodlibet aliud accidens potest esse sine subjecto. Probatio assumpti, quia si relationi repugnat esse sine subjecto, aut igitur inquantum est accidens, aut inquantum tale accidens, scilicet relatio. Non primo modo;

quia tunc repugnaret omni accidenti esse sine subjecto ; nec secundo modo, quia quidquid est formaliter infinitum, est per se ens; sed aliqua relatio est per se formaliter infinita, ut illa in divinis; igitur relatio aliqua potest per se esse. Probatio majoris istius pro simili : Infinitas est modus perfectionis entis; igitur illa conditio, quæ est simpliciter perfectionis in toto ente, convenit infinito ; sed esse per se, est conditio per se totius entis, sicut suum oppositum est imperfectionis ; igitur quod est formaliter infinitum, erit per se existens, et per consequens relatio. Probatio minoris illius pro simili, quia relatio illa in divinis est essentia divina, quæ est formaliter infinita; igitur.

Ratio opposita prima. Contra, si quodlibet accidens in Eucharistia posset esse sine subjecto, motus posset esse sine mobili, quia species, quæ sunt in Eucharistia, possunt transmutari.

Secunda. Item, si sit ibi quodlibet accidens sine subjecto, cum quantitas sit ibi manens in loco, erit ibi *ubi* sine ubicato, quia tunc circumscriptio passiva non erit in locato, et subjecto circumscripto ; hæc sunt inconvenientia ; igitur.

SCHOLIUM. I.

Sententia Ægidii, solam quantitatem posse esse sine subjecto, suadetur tribus rationibus, sed refutatur satis fuse et non minus clare quam solide.

4. Opinio Ægid. Theorem. 36. 37. 38. 39. Hîc est una opinio, quæ ponit solam quantitatem in Eucharistia esse, et posse esse sine subjecto : Pro hac opinione sunt rationes.

Prima ratio. Prima, hæc omnia individuantur per quantitatem, quæ individuatur per se; si igitur esset aliquod aliud accidens per se separatum existens, illud esset ex se hoc, et si non esset in quantitate, non esset hoc, quia omnis individuatio fit per eam; igitur simul esset hoc, et non esset hoc.

Item, si albedo esset separata a quantitate, et maneret separata, esset sensibilis, quia esset de tertia specie Qualitatis; sed ex quo ponitur separata a quantitate, esset indivisibilis, quia nihil est sensibile vel divisibile, nisi quantum. Unde Philosophus in quadam dubitatione *in libro de Sensu et Sensato, cap.* 7. vult, quod *si sensibile divideretur in infinitum, sensus cresceret in infinitum.* Hoc non esset, nisi quia oportet sensibile esse quantum. Secunda. Aristot.

Item, si albedo esset separata a quantitate, esset qualitas spiritualis, quia indivisibilis, et esset corporalis, quia in tertia specie; igitur simul spiritualis, et non spiritualis. Tertia.

Item, si albedo esset separata, posset perficere spiritum, et ita Angelus posset esse albus, et constat quod potest perficere corpus; igitur eadem perfectio esset spiritus et corporis. Quarta.

5. Ad primam rationem Ægidii. Quodlibet est hoc per principium sibi intrinsecum.

Sed istæ rationes non concludunt necessario. Prima non, quia assumptum illud, quod quodlibet accidens aliud a quantitate individuatur per quantitatem, est falsum, quia in quolibet genere est unum primum singulare indivisibile, per se tale, et non per aliud extrinsecum, quia sicut in quolibet genere est coordinatio habens proprium generalissimum pri-

mum, quod prædicatur de omnibus, quæ per se sunt illius coordinationis, ita istius coordinationis est aliquod infimum singulare et indivisibile, quod non prædicatur de

Albedo non est hæc a quantitate.

aliquo alio; esset igitur hæc albedo, licet esset sine quantitate, quia modo existens in quantitate non est hæc per quantitatem, sed per aliquid indivisibile sui generis, ut patebit alias.

Ad secundam.

Ad aliud, cum dicitur quod si albedo esset separata, esset sensibilis, respondeo quod aliquid potest intelligi esse sensibile dupliciter, vel potentia remota vel pro-

Ad secundam Ægid. Sensibile duplex.

pinqua. Albedo enim, etsi esset separata, esset utique sensibilis, sicut est illa, quæ est in Eucharistia. Et dicitur illud esse sensibile potentia remota, quod in se habet principium activum immutandi potentiam aliquam sensitivam, licet non sit sub modo debito, qui requiritur ad hoc quod statim possit agere, quia sub illo modo existens dicitur potentia propinqua, et ideo modo existit albe-

Explicatur potentia remota et proxima.

do in Eucharistia, ut potentia remota sensibilis, quia quantum est ex se, posset agere, sed quia non est ibi modo convenienti actionis sensus, ideo non est sensibilis, ut ibi potentia propinqua.

q. 1. n. 4. Aristot. Anselmus.

Hæc distinctio de potentia habetur prius 1. *lib. dist.* 7.° et a Philosopho 9. *Metaph. text.* 10. ut ibi allegatur. Dicit etiam Anselmus *de lib. arbitr. cap.* 1. loquens de potentia ultimo modo dicta, quod *in*

In nobis nulla potentia sufficit ad actum.

nobis nulla est potestas quæ sufficiat ad actum, quando non solum requiritur ad actum potentia, sed objectum et medium dispositum. Unde si habens potentiam visivam haberet pellem supra oculum impedientem actum videndi, talis non haberet potentiam videndi propinquam, dum maneret illa pellis, quia non posset in actum visus, sed tantum haberet potentiam remotam ad videndum. Illo modo dicuntur dam-

[illegible]

nati posse velle bonum potentia remota, quia in eis sunt naturalia integra, et habent potentiam, quæ quantum est ex se, potest in actum bonum absolute, nisi impediretur per perpetuum impedimentum, ut perpetuam obstinationem, et ideo nunquam possunt potentia propinqua velle bonum in actu.

[illegible]

Sic igitur patet quomodo albedo, si esset separata, esset sensibilis potentia remota, non propinqua, quia ut sic non habet modum convenientem actioni naturali. Et per hoc potest dici ad Philosophum *de Sensu et Sensato,* quod non est dare minimum sensibile secundum se, cum dividatur qualitas sensibilis in infinitum, ad divisionem quantitatis; sic sensibile quantumcumque parvum esset quantum esset ex se, per se sensibile potentia remota, quia habet principium per se immutativum sensus, si sit in organo, qui motus requiritur ad potentiam propinquam sensibilitatis alicujus.

Ad [illegible]

Ad tertium, cum infertur quod si albedo esset separata, esset simul qualitas spiritualis et corporalis, dico quod non, quia separata est qualitas corporalis, quia naturaliter esset nata informare corpus, licet non actu, sicut substantia corporis et si esset separata a

quantitate, tamen diceretur quod nata est recipere dimensiones quantitatis, quod non convenit spirituali, ita albedo separata, licet actu non informaret corpus, semper tamen nata est informare corpus, et non spiritum, et ideo semper dicitur qualitas corporalis ab inclinatione naturali, quam habet ad corpus habitudinaliter et semper, licet qualitas separata esset indivisibilis, non propter hoc sequitur quod sit nata informare Angelum, ut Angelus dicatur albus albedine, non plus quam corpus dicatur sapiens, quia sapientia non nata est esse perfectio corporis, sed Angeli vel animæ, vel alicujus naturæ spiritualis.

Albedo a quantitate separata esset corporalis.

Ad quartam.

7. Ægid. refutatur efficaciter primo.

Istæ igitur rationes non concludunt, quin qualitas posset esse sine subjecto, et maxime sine quantitate, de quo minus videtur. Hoc idem probo per rationes, primo sic: Qualitas non essentialius dependet a quantitate, quam quantitas a substantia, quia in omni dependentia et ordine essentiali dependentia et ordo ad primum est essentialior; sed secundum eos, quantitas potest separari a substantia, quod est primum in ordine essentiali rerum; ergo multo magis potest qualitas separari a quantitate.

Secundo. Qualitas est perfectior quantitate, et quare. Quantitas non est ex se principium activum.

Item, si absoluto imperfectiori non repugnat esse, multo magis nec absoluto perfectiori; sed qualitas est forma absoluta et perfectior quantitate, quia est principium agendi active actionis realis, et maxime secundum eos, qui non attribuunt actionem alicui, ut principio activo, nisi qualitatibus, de prima et tertia specie, quæ de se sunt activæ, nulla quantitas est de se activa, nec principium activum alicujus actionis realis; consequitur enim compositum ratione principii passivi, ut materiæ, sed quanto aliquid est actualius secundum eos, tanto perfectius; igitur si quantitati non repugnat per se esse, multo magis nec qualitati.

Tertio. Substantiis nobilioribus correspondent qualitates nobiliores.

Item tertio sic: Secundum ordinem essentiarum sive substantiarum attenditur ordo qualitatum, quia substantiis nobilioribus correspondent qualitates nobiliores, et hierarchiæ qualitatum correspondent hierarchiæ substantiarum, patet; et aliæ qualitates conveniunt spiritibus, et corporibus; sed secundum ordinem substantiarum, non attenditur ordo quantitatis, sicut qualitatum, quia non sicut secundum ordinem substantiarum attenditur majoritas vel minoritas qualitatum, ita majoritas vel minoritas quantitatum, quia non semper corpora majora sunt meliora, licet quandoque hoc contingat; igitur qualitates sunt essentialiter perfectiores quam quantitates.

8. Quarto. Qualitas beat non quantitas.

Item, entia per qualitates consequuntur suos fines, quia actus beatificus, quo attingitur essentialis beatitudo finis, vel est qualitas, vel si non, saltem est aliqua qualitas supernaturalis, quæ necessario disponit ad illum actum, ut gratia ad gloriam; sed per quantitates non sic consequuntur res finem suum; igitur.

Quinto.

Item, quod magis convenit cum perfectiore, simpliciter est perfe-

ctius; sed in Deo sapientia est perfectio simpliciter, cum qua magis convenit qualitas, quam aliqua quantitas corporalis, quia sapientia hîc et ibi, vel habent unum conceptum communem univocum; vel si non, saltem in natura rationali magis conveniunt sapientia in creatura et in Deo, quam cum sapientia in Deo conveniat aliqua quantitas corporalis. Unde sapientia in creatura est perfectio simpliciter, sicut ei potest competere perfectio simpliciter, quia magis quam aliqua quantitas; igitur si quantitas potest per se esse et separari a substantia, multo magis et qualitas.

Qualitas est perfectio simpliciter creaturæ.

9. Objectio. Sed contra illud objicitur sic: Illud est perfectius, quod perfectissimo enti est propinquius; sed quantitas est propinquior substantiæ quam qualitas; igitur.

Solvitur. Respondeo, eidem perfecto in quo concurrunt plures perfectiones, possunt diversa secundum illas diversimode approximari, ut unum secundum unam perfectionem ejus sit ei propinquius quam aliud, et e converso, aliud propinquius secundum aliam perfectionem ejus quam istud, quia multæ sunt catenæ ordinum, verbi gratia, in Deo est æternitas perfectio simpliciter, secundum quam magis convenit et appropinquat cum eo corpus cœleste, quam corpus mixtum et animatum, et illo modo perfectius est cœlum quam homo. Alia est perfectio in eo, quæ dicitur intellectualitas, secundum quam e converso magis appropinquat sibi homo quam cœlum, et sic est perfectior eo, quia natura mere intelligibilis, et intellectualitatis infinitæ est natura Divina, natura vero mere intellectualis, sed non intellectualitatis infinitæ, est natura Angelica: natura vero non mere intellectualis, sed partim intellectualis, et partim corporea est homo, sive natura humana.

Alia vero sunt viventia non intellectualiter, quia non intelligunt, sed sensibiliter, conveniunt tamen magis cum natura intellectuali, inquantum cognoscunt, quam non talia; et isto modo cœlum est imperfectius musca, quia in illo musca est propinquior Deo, quam cœlum, si non sit animatum, quia omne vivens est nobilius non vivo. Sicut igitur tu arguis: Illud quod est propinquius primo æterno, est nobilius: cœlum est hujusmodi; igitur est perfectius homine: ita arguam tibi ex opposito: Illud quod est propinquius primæ naturæ intellectuali, est nobilius; homo est hujusmodi respectu cœli; ergo est nobilior cœlo, et sic sequitur quod idem sit nobilius et ignobilius, sed non respectu ejusdem.

10. Dico igitur ad rationem, quod illud quod est propinquius Deo et enti perfectissimo, secundum illud quod est perfectissimum in eo, est simpliciter perfectius. In substantia vero est duplex conditio perfecta, una est ratio subjecti et formalis et actualis; alia est ratio causalitatis activæ et terminantis dependentiam aliorum ad se. Prima conditio est imperfectior, quia consequitur compositum ratione materiæ, quia nihil est informabile aliquo, nisi respectu alicujus

Qualitas sequitur formam, quantitas materiam. quo caret, et respectu ejus est in potentia; materia tantum est in potentia ad quodlibet, quod non habet; ratione enim materiæ consequitur quantitas substantiam compositam, qualitas ratione formæ; igitur sicut forma est perfectior materia, ita qualitas quantitate, quia qualitas consequitur ipsam, ut est forma, ratione cujus sequitur actio, et cujuslibet dependentiæ terminatio, nec sic consequitur ipsam quantitas, et ideo argumentum concludit oppositum.

SCHOLIUM II.

Sententia Goffredi, nullum accidens subjectari in alio accidente, quam sequi tenentur Occham 4. quæst. 7. et sequaces, asserentes quantitatem non distingui a re quanta, sed refutatur clare et nervose.

11. Opinio Goffredi. Alia est opinio, quæ ponit quodlibet accidens in Eucharistia esse sine subjecto, eo quod nullum accidens potest esse subjectum alterius accidentis, pro qua opinione sunt rationes illæ, quæ factæ sunt ad primam partem quæstionis.

Rejicitur primo. Sed contra illam opinionem arguo sic: Illud est subjectum alicujus per se passionis, de quo prædicatur passio in secundo modo dicendi per se; sed multæ passiones prædicantur per se secundo modo de accidentibus. Patet universaliter de omnibus passionibus scientiæ Mathematicæ incipiendo a prima conditione Geometrica, discurrendo usque ad ultimam, quæ primo et per se conveniunt accidenti, et non substantiæ, ut numerum habere paritatem et triangulum habere tres, quæ conveniunt numero, et lineæ per se, etsi nulla substantia esset in natura; igitur. Major probatur, quia illud est subjectum passionis, quod cadit in definitione passionis; tale est accidens aliquod. Patet de numero et linea, etiamsi nulla substantia esset; sed id de quo prædicatur passio, cadit in definitione passionis; igitur est subjectum ejus.

In Mathematica demonstrantur omnes passione de accidentibus.

Secundo. Avicenna. Ad hoc est auctoritas Avicennæ 2. *Metaph. c.* 1. qui vult manifeste unum accidens posse esse subjectum alterius accidentis, quia secundum eum, motus est subjectum velocitatis et tarditatis.

Tertio. Nullus respectus potest esse sine fundamento. Item, si quodlibet accidens in Eucharistia esset sine subjecto, igitur esset aliquis respectus sine fundamento, et per consequens similitudo, per quam hostia alba est formaliter similis alteri hostiæ, esset sine albedine, quod includit contradictionem, quia certum est quod albedo hujus hostiæ et illius sunt formaliter similes hac similitudine. Sed si similitudo non exstat in albedine hostiæ ad aliam albedinem, sed fuerit separata ab albedine, sequitur quod hostia alba non est similis illa similitudine, quia nihil est tale formaliter per illud, quod non est in ipso; igitur albedo esset similis hac similitudine formaliter, et non esset similis illa similitudine.

Quarto. Similiter sequitur quod quantitas hostiæ corporis Christi simul esset in loco, et non esset in loco, quia si sit in loco, circumscribitur a loco, et per consequens circumscriptio passiva et *ubi* est in ea; sed circumscriptio passiva et *ubi* non est in subjecto; igitur non est

in eo, et ita non in loco; et ita simul esset in loco, et non in loco, et habebit *ubi*, et non habebit, quæ contradicunt.

SCHOLIUM III.

Resolutio Doctoris est, quantitatem et qualitatem posse esse sine omni subjecto, et de facto tantum quantitatem in Eucharistia esse sine subjecto, et qualitatem in illa subjectari, et reliqua accidentia in his. Vide eum in Oxon. hîc a n. 15.

12. Sententia Doctoris. Respondeo ad quæstionem, tenendo viam mediam inter istas opiniones, et dico quod si quæstio quærat de possibili, dico quod non solum quantitas potest esse sine subjecto, sed et qualitas contra primam opinionem, quæ tantum hoc concedit de quantitate. Prius patet.

Secundo dico quod non quodlibet accidens, nec in Eucharistia, nec alibi, potest esse sine subjecto, quia non relatio, nec universaliter formæ relativæ, sive intrinsecus, sive extrinsecus adveniant; sed hoc non est ratione subjecti, sed ratione termini, quia omnis relatio est habitudo necessario inter extrema, et per consequens est illud, quo unum extremum formaliter refertur ad aliud. Sed si relatio non esset in altero extremo, nec informaret ipsum, non esset id quod formaliter referretur ad aliud, quia nihil formaliter est tale, nisi per aliquid, quod aliquo modo est forma ejus; igitur si per relationem formaliter referatur quid ad aliud, oportet quod aliquo modo relatio sit forma ejus.

Omnis relatio est necessario alicujus, et ad aliquid.

Sed quid de facto? Respondeo quod in Eucharistia de facto sunt relationes in quantitate et qualitate, ut in suis subjectis, quia æqualitas et inæqualitas hostiæ ad alia quanta fundantur in quantitate, et ad alia qualia fundantur in albedine. Similiter *ubi* est in locato corpore, qui non est nisi respectus extrinsecus adveniens.

Sed de formis absolutis non oportet fundari alteram in altera, quia ita potest qualitas esse sine quantitate, sicut superius est probatum. Dici tamen potest quod de facto qualitas est ibi in quantitate, sicut in proximo suo susceptivo, licet enim sit perfectior quantitate, sicut forma materia, quantitas tamen est prior in ratione susceptivi, sicut materia in substando, et in recipiendo formam. Et ideo sicut conceditur formam esse in materia, non obstante majori perfectione formæ quam materiæ, ita de facto potest concedi quod in Eucharistia qualitas est in quantitate, ut in proximo suceptivo; qualitas enim in Eucharistia, ut albedo, est extensa, quod non habet de se sine quantitate.

[illegible]

[illegible]

Ad primam rationem in oppositum, cum dicitur quod sola substantia est subjectum accidentis, respondeo quod si accipiatur *subjectum* proprie pro eo quod ultimate terminat dependentiam accidentis, sic verum est, quia ad aliquid ultra substantiam non dependet, et hæc est ratio perfecti subjecti, ut ad ipsum dependeat accidens in ratione ultimo terminantis ipsius dependentiam. Si vero accipiatur *subjectum* pro susceptivo proximo accidentis, et ipsius dependentiam proxime terminantis, sic non est

13. [illegible] principalem.

[illegible]

[illegible]

Subjectum proximum accidentis.

verum quod sola substantia sit subjectum accidentis. Sic enim relationes sunt in qualitate et quantitate, ut proximis subjectis, et qualitas in quantitate, ut in proximo susceptivo.

Ad probationem patet responsio in quæstione præcedente, quia sicut substantiæ non convenit inhærere et informare, sic nec accidenti *per se esse*, sive *substare*, prout conveniunt substantiæ, quod ei repugnat informare aliquid, vel accidentaliter inhærere, quia nata est opposito modo esse; igitur eodem modo repugnat accidenti per se esse et substare, quin semper natum sit, quantumcumque separetur, semper inhærere alii.

Accidenti ex sua natura semper competit inhærere.

14. Ad Confirmationem respondetur primo.

Ad Philosophum 4. *Metaphysicorum*, dicentem quod *unum accidens non accidit alteri, nisi quia utrumque tertio*, ut subjecto, dico quod potest uno modo exponi, ut ly *quia* non sit nota causalitatis, sed concomitantiæ, sic scilicet, quod unum accidens non accidit alteri, nisi quando utrumque accidit tertio, ut substantiæ, et hoc quidem verum est, secundum intentionem ejus, quia negat accidens posse esse sine subjecto, non propter dependentiam ad subjectum, vel imperfectionem accidentis, sed propter necessarium ordinem causarum, quæ sunt in universo, quem reputavit ita necessarium, quod præter illum non posset aliquod agens agere, et ita quod Deus non posset agere præter ordinem causarum mediarum.

Cur negavit Aristoteles accidens posse esse sine subjecto.

Respondetur secundo.

Aliter potest dici, quod dictum suum est verum de accidentibus disparatis, quæ non ordinantur ad invicem essentialiter, ut de albo et musico ; sed de accidentibus, quæ habent ordinem ad invicem, sive in eodem genere, ut qualitate de secunda specie, ad qualitates primæ speciei, sive diversorum generum, ut quantitatis et qualitatis, non dicitur verum, ut sic habet intelligi.

Accidentia disparata non possunt sibi accidere nisi prius subjecto accidant.

Tertio modo potest dici quod Philosophus ostendit ibi quod in prædicationibus per accidens non est processus in infinitum, quod volens ostendere, infert istud dictum tanquam similius proposito, quia si sit processus in infinitum in accidentibus, igitur sequitur quod non magis unum accidens accidit alteri, quam e converso; sed solum hoc est, quia utrumque accidit tertio, quia ubicumque est processus in infinitum, ibi non est ordo essentialis, et illo modo exponendo auctoritatem illam, esset ad oppositum magis quam ad propositum.

Respondetur tertio.

Ostendit quod in prædicationibus per accidens non est processus.

Ad secundum, cum dicitur quod substantia ponitur in definitione accidentis ut additum, et ratio ejus ponitur necessario in ratione accidentis, dico quod aliquid potest poni in definitione alterius, vel ut additum proximum vel remotum. Substantia autem, vel ratio ejus, non semper ponitur in definitione cujuslibet accidentis, ut additum proximum, sed vel ut additum proximum vel remotum; si enim definiretur relatio, fundamentum ejus poneretur in ejus definitione, ut additum proximum et immediatum, quod non est substantia, secundum eos, sed accidens. Substantia tamen est ibi, ut additum remo-

15. Ad secundum.

Substantia ponitur in

definitione accidentes ut additum ultimatum et remotum.

tum, tanquam ultimate terminans dependentiam ejus, ita quod substantia ponitur ut additum tam in ratione relationis quam fundamenti ejus, quia utrumque vere terminat et ultimate ; sed non sequitur, ponitur in definitione cujuslibet accidentis, ut additum proximum vel remotum terminans dependentiam cujuslibet sic vel sic; igitur ut subjectum proximum cujuslibet ; sed est fallacia consequentis, a pluribus causis ad unam.

16. Ad tertium.

Ad tertium, cum arguitur quod id quod terminat dependentiam alterius non potest dependere simili dependentia, dico quod verum est de dependentia unius rationis ; potest tamen dependere dependentia alterius rationis, licet aliquam similitudinem habeant. Nam omnis creatura dependet ad Deum immediate, et tamen hoc non obstante, una creatura potest terminare dependentiam alterius creaturæ, si sit alterius rationis a dependentia, qua dependet ad Deum. Sed alia est dependentia relationis ad fundamentum, alia fundamenti ad substantiam, in se consideratæ in speciali, quia in universali sunt idem.

Aliquid potest duplici dependentia diversæ rationis dependere.

Ad quartum et quintum.

Ad quartum et quintum, dico quod loquuntur de accidentibus absolutis, quæ possunt esse sine subjectis æque sicut in subjectis, quod concedo, sed non de accidentibus relativis, quæ necessario sunt in altero extremorum, ut proximo susceptivo.

17. Ad sextum.

Ad sextum, cum dicitur quod relationi repugnet esse sine subjecto, aut inquantum est accidens, aut inquantum relatio in communi, potest dici quod nec inquantum sic, nec inquantum sic, sed inquantum est relatio in creatura, quæ non constituit suppositum aliquod per se subsistens. Aliter potest dici quod repugnat relationi esse per se etiam in divinis, eo modo quo persona dicitur esse per se, ut essentia dicitur esse ; nec enim est per se secundum *esse* communicabile ut essentia, nec secundum *esse* incommunicabile ut persona, sed est illud, quo persona est incommunicabilis. Ad probationem dico quod relatio non est formaliter infinita, quia *non eo Pater quo Deus*, secundum Augustinum. Et tunc assignanda est fallacia figuræ dictionis in argumento, sicut si sic argueretur : Essentia est formaliter infinita ; relatio est essentia ; igitur relatio est formaliter infinita, quia mutatur unus modus prædicandi in alium, sicut hic : Essentia intelligit; paternitas est essentia ; igitur paternitas intelligit. Conclusio autem non conceditur esse vera aliqua prædicatione, quia sicut dictum est 1. *lib. dist.* 5 * commutatur ibi prædicatio identica in formalem; paternitas est quoddam abstractum ultima abstractione; et ideo nullum concretum potest dici de ea nisi formaliter. Patet ibi, ut hæc est prædicatio formalis, *paternitas intelligit*, hæc autem, *paternitas est essentia*, est vera tantum per identitatem, et ideo in conclusione commutatur hæc prædicatio in illam, interpretando prædicationem identicam esse formalem.

[illegible]

August. 7 de Trin. c. 2. [illegible] infinita.

[illegible]

Ad rationem in oppositum, cum arguitur quod motus tunc posset 18. Ad

rationem in oppositum. esse sine mobili, dico quod accipiendo *motum* pro forma fluente, et pro fluxu formæ, a quacumque virtute potest forma per se esse, potest in fluxu esse; et sicut unum est possibile, ita et aliud, quia quæcumque forma in *esse* quieto potest per se esse, potest per se esse in fluxu, et sic motus potest per se esse, non accipiendo *motum* pro fluxu, quia fluxus semper est in forma; motus autem sive fluxus secundum *ubi* potest per se esse, quia non nisi in *esse* quieto potest per se esse, et ideo nec *ubi* fluens potest esse per se.

QUÆSTIO III.

Utrum accidentia in Eucharistia possint habere actionem, quæ competit eis in subjecto?

Alens. 4. *p.* *quæst.* 40. *n.* 2. *art.* 3. D. Bonav. *hic* 2. *p. art.* 2. *quæst.* 1. Dur. *quæst.* 1. Occham *quæst.* 7. D. Thom. 3. *p. quæst.* 77. *art.* 1. *et* 8. Suar. *ibi d.* 57. *s.* 2. Scot. *in Oxon. hîc quæst.* 3. *et* 7. *Met. quæst.* 8. *et* 9. *et* 2. *Phys. quæst.* 5.

1. Argument. primum negativum. Arguitur quod non, quia destructo priori, destruitur posterius; sed *inesse* accidentis est prius quam *agere;* igitur si non inest, non agit; igitur.

Confirmatio. Confirmatur, destructo aliquo, quod immediatius se habet ad aliquid, destruitur mediatius; sed inesse subjecto immediatius convenit accidenti quam in objectum agere, quia primum naturaliter consequitur naturam accidentis, secundum tantum contingenter; igitur.

Boetius. Secundum. Item secundum Boetium de hebdomadibus: *In omnibus citra Deum, differunt quod est et quo est;* igitur idem non potest esse *quod est* et *quo est;* sed accidens est quo agens agit; igitur separatum non agit ut *quod.*

Confirmatur primo. Confirmatur, quia enim anima est, quo aliquid est homo, ideo non potest esse *quod est;* igitur a simili in proposito non est idem quod agit et quo agit.

Secundo. Confirmatur, suppositum per se agit, *Metaph.* 3. *text. c.* 3. igitur non forma, et per consequens, nec accidens, quando non inest subjecto.

Item, *de Generatione text.* 87. agens et patiens oportet communicare in materia, similiter *ibidem,* oportet agens agere in passum secundum contactum naturalem, quia tunc non est quantitas, nec qualitas naturalis, sed Mathematica, quando separatur a subjecto.

Confirmatur. Aristot. Confirmatur per Philosophum 3. *Metaph. text. com.* 4. qui dicit quod Mathematicis non convenit agere, quia in Mathematicis non est motus, nec per consequens finis, nec bonum.

Quartum. Item, si accidentia separata possunt agere, sicut quando sunt in subjecto, igitur species intelligibilis separata intelligeret, et charitas separata amaret, quia illa in subjecto sunt principia formalia intelligendi et amandi; consequens falsum, igitur et antecedens. Manifesta falsitas consequentis patet, quia tunc species intelligibilis et charitas essent per se beatificabiles, quod falsum est, cum beatitudo sit tantum perfectio totalis, cujusmodi non sunt istæ qualitates.

Quintum. Item Philosophus 7. *Metaph. text.* 8. arguens contra Platonem de ideis, dicit quod idea vel species,

Aristot. si esset separata, non esset principium generandi compositum; igitur speciebus separatis in Eucharistia non potest competere actio generandi compositum, potest autem hóc eis competere, quando sunt in subjecto; igitur.

Rationes ad oppositum. Contra accidentia separata sunt per se sensibilia. Item possunt alia sibi approximata alterare; patet in mixtione parvæ aquæ ad vinum, vel species ejus.

Accidentia separata possunt agere sicut unita. Item, quod possent in omnem actionem separatæ, in quam possunt conjunctæ, videtur, quia forma habens eamdem virtutem, potest esse principium ejusdem actionis; sed accidentia ut separata habent omnem eamdem virtutem, quam habent in subjecto, quia eamdem entitatem; igitur sicut conjuncta in subjecto possunt producere vel generare compositum, ita sine subjecto.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, formas substantiales non esse activas, nisi per qualitates, et sola accidentia esse immediate activa, et sic etiam separata causare tam accidentia quam substantiam, sed hanc ut instrumenta, refutatur efficaciter et clare, in eo quod ait accidentia separata agere in virtute substantiæ; et præcipua ratio est, quia nihil causari potest in virtute non existentis. Præterea, virtus illa est substantia vel accidens, *etc.* Vide Doctorem in Oxon. hic an. 4.

2\. Sententia D. Thom. in 4. d. 12. 2. 1. q. 1. probatur primo. Aristot. Hic dicitur quod compositum non est principium agendi animæ nutritivæ in generando carnem, etiam vivam: forma igitur accidentalis, ut calor, est instrumentum formæ substantialis animæ, scilicet nutritivæ, ut dicitur 2 *de Anima*: non igitur tantum forma accidentalis attingit per suam actionem formam accidentalem, sed substantialem.

Ista consequentia, si valeat, tenet virtute hujus propositionis: Instrumentum non tantum attingit formam sibi similem, sed etiam terminum formalem principalis agentis. Ista propositione omissa, non valeret ista consequentia.

Istud confirmatur, quia generatio est terminus alterationis; igitur principium alterandi attingit terminum generationis; terminus generationis est substantia, principium alterationis est accidens; igitur forma accidentalis attingit formam substantialem. Hanc etiam virtutem attingendi formam substantialem habent accidentia, eo quod causantur a principiis essentialibus substantiæ; illud autem esse causatum, quod habent a substantia, habent æque quando sunt separata, sicut quando sunt conjuncta; igitur sicut possunt in subjecto attingere formam substantialem per suam actionem, ita etiam quando separantur. Confirmatur

Et si arguatur contra eos, quod nihil agit ultra speciem, igitur non possunt attingere formam substantialem in agendo, quia hoc excederet speciem et naturam eorum. [illegible]

Respondent quod verum est nihil agere ultra suam speciem in virtute propria, in virtute tamen alterius possunt, ut serra ad formam scamni; et sic accidentia in Eucharistia virtute substantiæ possunt generare substantiam.

3. Impugnatur. primo.

Contra, quæro quid est dicere accidentia, vel accidens agere in virtute substantiæ? Nam ista virtus, qua accidens agit ultra speciem, aut est substantia, vel aliquid in substantia, vel accidens, aut aliquid in accidente, aut habitudo accidentis ad substantiam, vel e converso, substantiæ ad accidens. Si est substantia, aut aliquid in substantia, igitur cum accidens separatum non sit substantia, nec aliquid manens in ea, et præcipue, cum in proposito non maneat substantia panis, cujus sunt accidentia, sequitur quod dicere accidens separatum agere in virtute substantiæ est dicere quod agat in virtute nihil. Si autem illa virtus non sit nisi ipsum accidens, igitur accidens virtute propria habebit actionem, quæ non consequitur naturam suam præcise secundum se, quod ipsi negant. Si autem illa virtus sit aliquid in accidente, cum nihil in accidente sit nobilius ipso accidente, sequitur quod si accidens virtute propria non potest producere substantiam, quod nec virtute alicujus quod est in eo.

Accidens non producit substantiam in virtute substantiæ.

Nihil in accidente nobilius ipso.

Si dicas quod illa virtus, qua accidens agit, sit habitudo istorum, cum destructa substantia panis in Eucharistia, et separato accidente, habitudo accidentis ad substantiam sit habitudo ad nihil, quia panis non manet, sequitur idem quod prius, scilicet quod accidens in virtute nihili generabit substantiam. Nec potest dici aptitudinalis ad substantiam, quia respectus ad aptum natum est non ens vel ens secundum *quid*. Sed ad generationem illam est actus realis et termini similiter; igitur non potest agere in illum per habitudinem istam ad substantiam.

4. Secundo.

Item ecundo sic: Nihil quod ex natura sua propria aliquid immediate et actualiter causat, est instrumentum respectu illius, quia de ratione instrumenti est quod agat virtute principalis agentis, tantum agens, quia ab eo motum. Patet de securi et manu. Sed nihil in virtute sua propria habet immediate illud ad quod ipsum principale agens movet, quia nihil habet ex natura sua, quod superius agens moveat ipsum; igitur impossibile est quod accidens virtute et natura sua propria sit instrumentum aliquid actualiter causans, sed tantum apparenter causans, ut quia aliud, sicut substantia, potest uti eo in agendo; sed accidente separato nulla substantia utitur in agendo; ergo accidens separatum non agit instrumentaliter virtute alicujus substantiæ.

Agens instrumentale quid?

Tertio. Quod agit propria virtute est agens principale.

Item, quidquid aliquid causat non motum ab alio, respectu illius est causa prima et movens principale, quia non agit, nisi in virtute propria tantum. Sed accidens separatum a substantia non movet, nec generat virtute substantiæ; igitur si accidens separatum attingat formam substantialem vel compositum substantiale, hoc esset in virtute propria.

5. Quarto.

Item, quod substantia est terminus alterationis, hoc est falsum, et oppositum intenti; substantia enim est terminus mutationis alterius generis a motu alterationis. Patet 7. *Metaph. text.* 32. prius nunquam cadit sub causalitate posteri-

Aristot. Substantia perfectior

non potest causari ab imperfectiori.

oris, sicut nec perfectior substantia sub causalitate imperfectioris, quia non oportet quod illud quod potest in posterius, possit in prius et perfectius; ergo principium alterandi, ut accidens qualitas, non potest se extendere ad substantiam, quæ est terminus generationis, et per consequens accidens separatum a subjecto non erit principium generandi, quidquid sit de accidente in subjecto et substantia, de quo modo non est quæstio, sed de separato.

Calor est tantum principium digerendi et alterandi.

Quæ etiam dicit Philosophus 2. *de Anima*, de calore, quod sit instrumentum animæ nutritivæ, non cogit multum, quia calor non est principium generandi carnem vivam; nec hoc dicit Philosophus, sed tantum quod est principium digerendi et alterandi cibum et nutrimentum. Unde duæ sunt ibi actiones et duæ passiones, sicut in generatione ignis ex aere vel aqua, sunt duæ mutationes, et duo principia activa, unum principium alterandi aquam ut calor ignis, qui est accidens, et non substantia ejus, qui ignis utitur calore tantum ad calefaciendum; sed in ultimo instanti, quando inducitur forma ignis, et est ignitio, tunc non est calor principium inducendi ignem in materia, ubi præfuit aqua vel aer, sed tunc cessat calor agere, et omnis alteratio in materia, et in illo instanti ignis per suam formam substantialem attingit materiam, et ex se immediate subito inducit in eam formam substantialem sibi similem. Unde calor solum est causa prævia, et disponens ad generationem, et forma substantialis tantum inducens talem formam et terminum generationis principalem.

6. Dico igitur quod calor est instrumentum animæ nutritivæ ad nutriendum, alterando et digerendo nutrimentum, ut sic summe alteratum virtute animæ nutritivæ, in fine alterationis convertatur in substantiam nutriti, sed non corrumpitur, nec generatur aliter aliquid ipsius nutrimenti virtute caloris, nisi ut dictum est, quatenus ejus actio prævia est, et dispositio ad actionem animæ corruptivam vel generativam. Patet secundum illam distinctionem instrumenti *in hoc* 4. In proposito autem accidens non est instrumentum in agendo; et ideo hoc accidens nullo modo potest generare substantiam, quia illam nullo modo habet in virtute sui, quia dicere quod accidens virtute propria possit generare substantiam, est mihi æque absurdum et impossibile, sicut dicere quod musca potest producere cœlum.

SCHOLIUM II.

Vera sententia, accidentia separata æque bene agere in sensus, et in contraria, sicut si essent unita. Ratio, quia sunt principia formalia harum actionum; sed nulla virtute possunt immediate attingere substantiam, sive separata sint sive unita. [illegible] contra Divum Thomam. Vide ipsum [illegible] hic a n. 7. Habes optimam et selectam doctrinam in solutione instantiarum et argumentorum, de quibus latius ibidem a num. 10.

7. Respondeo itaque ad quæstionem, et dico quod triplex actio potest intelligi accidentibus separatis convenire; una, quæ est sen-

separatum potest immutare sensum et corrumpere contrarium. Probatur primo.

sibilis in sensum; alia in contrarium corrumpendum; tertia in virtute substantiæ generare substantiam. Dico igitur quod accidentia separata possunt agere duabus actionibus primis, sicut possent, si essent in subjecto, quod ostendo sic : Cujuscumque actionis aliqua forma est totale principium activum, si illa forma est per se, adhuc potest in illam actionem, si non sit sub modo opposito modo convenienti tali actioni. Sed qualitas in quantitate tantum duarum primarum actionum est totale principium activum; igitur si est per se in quantitate separata, potest in illas actiones duas. Major patet, quia prædicatum includitur in subjecto. Minor patet, quia circumscripto quocumque accidente, vel eo separato, nihil tollitur ab eo, nisi subjectum, quod non facit unum cum eo, nisi per accidens; respectu autem unius per se actionis est unum per se principium elicitivum illius, et per consequens subjectum non pertinebat ad per se, et totale principium illarum actionum. Et ex hoc sequitur ultra, quod non est miraculum, si accidens separatum agat per se illas duas actiones, cum sit totale principium earum, et habeat modum convenientem illis, quia extensum ad extensionem quantitatis in qua est, et non indivisibilem.

8. Quantum vero ad tertiam actionem, dico quod illa actio qua fit generatio et producitur substantia, non convenit accidenti, sive sit in subjecto, sive non. Et licet aliquo modo posset sibi competere in subjecto existenti, nullo modo tamen ut separatur a subjecto, ut superius probatum est, quod etiam ostendo modo unica ratione : Omne totale generans vel est univocum, vel æquivocum; si univocum, est ejusdem speciei cum generatc et producto, et per consequens æque perfectum cum eo; sed si est æquivocum, est perfectius genito; igitur cum accidens non sit neque æque perfectum cum substantia, neque perfectius ea, sed omnino imperfectius, sequitur quod nullo modo sit principium generativum substantiæ, et maxime separatum a substantia, nec univoce, nec æquivoce; ergo nullo modo.

Accidens nec separatum, nec conjunctum attingit substantiæ productionem. Probatur secundo.

Responsio Goffredi et aliorum.

Dices quod non oportet agens æquivocum semper esse nobilius suo effectu, quia imperfectius potest esse principium producendi perfectius.

9. Impugnatur primo.

Contra, licet illa propositio, quod *ignobilius non potest esse totale principium activum perfectioris,* sit mihi ita per se nota, sicut aliqua in tota Philosophia, tamen probo eam sic : Generans univoce habet genitum vel productum per generationem, pro termino adæquato suæ potentiæ; sed quod est terminus adæquatus potentiæ perfectioris, impossibile est quod sit terminus adæquatus potentiæ imperfectioris, quia dato quod sic, statim sequitur quod neutra potentia est imperfectior alia, quia potentia imperfectior nec potest habere terminum adæquatum potentiæ perfectioris; subjectum includit primum; igitur cum potentia æquivoca sit perfe-

Genitum est adæquatus terminus potentiæ generantis univoci.

ctior et nobilior, quam potentia univoca, est impossibile quod sit imperfectior suo effectu adæquato.

Item secundo sic : Ubicumque concurrunt illæ duæ causæ ad aliquem unum effectum causandum, univoca scilicet, et æquivoca, semper causa æquivoca est perfectior univoca. Patet inducendo, et patet de substantia univoce et æquivoce prædicata. Nunc autem quod causa æquivoca non potest per se sola in illum effectum, hoc est imperfectionis in ea. Patet de Sole, qui non generat hominem, nisi mediante causa

Secundo. Sol et homo generant hominem.

univoca, ut homine ; igitur si causa æquivoca se sola posset producere effectum, supplens vicem causæ univocæ, in duplo esset perfectior quam univoca tantum ; igitur impossibile est quod causa totalis alicujus et æquivoca sit imperfectior producto.

10. Tertio.

Item tertio sic : Forma, quæ est principium agendi æquivoce, si daret alicui *esse* formaliter, non constitueret aliquod ens in gradu perfectiori, quam sit gradus suæ formæ; igitur si communicet suum *esse* imperfectius, non posset constituere illud cui communicat *esse* in gradu perfectiori, quam sit gradus suæ formæ. Sed dare *esse* alicui effective tantum est imperfectius *esse* suum communicare, quam si daret suum *esse* formaliter, sicut Sol producendo vermem imperfectius communicat suum *esse*, quam si produceret alium Solem, et communicaret suum *esse* formaliter ; impossibile est igitur quod aliquod agens effective producat aliquid habens gradum entitatis perfectiorem se.

11. Quarto.

Quarto sic, licet genitum et productum realiter non sunt duo, sed per se unum tantum, ex quo tamen ponitur excedere in perfectione suam causam, dividatur per intellectum in duos gradus, unum secundum quem adæquatur perfectioni suæ causæ, et dicatur ille gradus *A*; et in gradum, qui excellit suam causam, qui dicatur *B*; secundum *A*, igitur tantum adæquatur suæ causæ. Istis suppositis, quæro a quo est *B* et ista perfectio, secundum quam excedit suam causam? Ab illa causa? non, quia tunc *A* non esset adæquatum suæ causæ; nec a se, quia *nihil est a se in entitate, nec perfectione*, secundum Augustinum *de Trin. lib.* 1. *cap.* 1. Si igitur effectus, scilicet *B* excedit suam causam, sequitur quod *B* erit a nihilo, et non est in virtute suæ causæ; omne enim causans aliud, habet illud in se formaliter vel virtualiter. Si enim nullo modo haberet illud, nullo modo illud produceret, quia cum hoc sit falsum, sequitur falsum. Patet igitur quod nunquam est concedendum imperfectius esse causam totalem perfectioris, propter aliquam difficultatem specialem, ut propter virtutem productivam in semine ad producendum fœtum, vel animal ex putrefactione, ubi non apparet generans vivum; nunquam enim propter hujusmodi difficultates neganda est illa propositio per se nota, sed citius recurrendum est ad Deum causantem; sed de hoc in secundo,* ubi tactum est de productione animæ sensitivæ. Concedo igitur quantum ad illam tertiam acti-

onem, quod illa non potest competere alicui accidenti separato, nec in virtute propria, nec in virtute substantiæ, ut ostensum est.

SCHOLIUM III.

Objicit aliqua contra primum dictum, quæ postea solvit, declarans quomodo qualitas possit agere actionibus diversis, intentionali in sensum, et reali in contrarium, quia passa harum sunt diversa, nam receptivum formæ secundum *esse* materiale, non est receptivum ejusdem secundum suum *esse* intentionale. Vide ipsum hîc in Oxon. n. 18.

12. Contra primum objicitur primo. Sed contra istam solutionem arguitur, primo contra hoc, quod non videtur accidentibus competere duplex actio, una in sensum, alia in contrarium, quia agens naturale non agit ex electione, sed secundum inclinationem, immissionem et instinctum naturalem. Aristot. Philosophus enim *secundo physic. text.* 88. distinguens agens naturale Agens naturale quid? contra agens ex electione et a proposito, dicit quod *agens naturale immittit in unum passum, immittit et in aliud;* igitur sicut agens est idem, ita immissio, et actio ejus erit ejusdem rationis.

Secundo. Item secundo sic : Ejusdem principii activi est tantum una actio formalis; sed idem principium activum est, quod agit in sensum et in contrarium, quia eadem qualitas simpliciter; igitur est eadem formalis actio hæc et illa.

13. Contra secundum objicitur tertio. Contra secundum, ubi dicitur quod accidens separatum potest in omnem alterationem necessariam ad generationem, in quam possit conjunctum, quando est in subjecto, et tamen quod nullo modo agit in generatione, arguo sic : Si qualitas separata potest in omnem alterationem, in quam potest conjuncta in subjecto, disponendo prævie ad generationem, igitur species vini in Eucharistia possunt alterare aquam usque ad gradum incompossibilem formæ aquæ; aut igitur in inductione illius gradus incompossibilis formæ aquæ, manet aqua, et hoc est impossibile, An accidentia separata possint, alterare usque ad gradum incompossibilem formæ ejus in quod agunt. quia tunc non esset sibi incompossibilis; aut corrumpitur forma aquæ in nihil, quod simpliciter est impossibile, quia omnis actio, et alteratio præsupponit materiam; si corrumpitur in aliquid, aut in accidens separatum, et tunc accidens potest per se esse virtute propria; aut corrumpitur in substantiam, et habetur propositum. Alteratio est circa materiam. Quod si qualitas separata possit alterare, sicut quando est in subjecto, quod possit generare substantiam, concedenda est igitur qualitati tertia actio, quam negas sibi inesse, vel neganda est secunda actio, quam sibi attribuis.

14. Ad objectionem primam. Ad primum illorum dico, quod duæ sunt actiones, quibus qualitas agit in sensum et in contrarium, cujus probatio est : Nam quod est receptivum alicujus formæ secundum *esse* ejus materiale, non est receptivum ejusdem secundum *esse* ejus intentionale. Patet per Philosophum *secundo de Anima text.* 71. *et* 121. *et* 3. *de Anima text.* 14. ubi vult quod receptivum soni oportet esse absonum, et receptivum coloris intentionaliter non est coloratum ut diaphanum, vel saltem possibile est aliquid esse receptivum formæ secundum unum *esse*, et non secundum aliud *esse;* igitur potest esse

actio ad formam secundum *esse* ejus materiale, ut ad terminum, et si non sit actio ad formam, ut ad terminum secundum ejus *esse* intentionale, et per consequens hæc actio non est illa, quia possunt esse sine se invicem. Sed actio in contrarium est sicut ad terminum secundum ejus *esse* materiale; actio in sensum est sicut ad terminum secundum ejus *esse* intentionale; igitur hæc non sunt eadem actio.

Realis et intentionalis quomodo sunt duæ actiones.

Quando igitur arguitur primo, quod accidens naturale non agit per electionem; igitur quod immittit in unum passum, immittit et in aliud. Respondeo, quod non sequitur; Sol enim non agit per electionem, sed naturaliter, et tamen non in omne passum immittit eamdem formam, vel inducit eamdem formam; in uno enim passo causat unum, in alio aliud. Quando enim invenit passum alio et alio modo dispositum, inducit aliam et aliam formam. Patet in constrictione luti, et dissolutione glaciei, ubi enim non esset varia dispositio in passo, non esset varietas formarum, quas immittit in passum. Eodem modo qualitas est quasi activa illimitata ad agendum in sensum et in contrarium, quia aliquod passum invenit sensum et aliud contrarium: ideo alium effectum immittit in sensum et in contrarium: licet enim non agat per electionem, non est tota causa effectus, sed necessario requirit materiam concausantem, et ideo secundum diversitatem materiæ erit diversitas effectus: ita etiam est de Sole et de omni virtute illimitata activa naturaliter.

Agens naturale non semper inducit eamdem formam in omne passum.

Varietas dispositionum causat varietatem formarum.

Ad secundum, cum dicitur, quod si est unum principium activum, est una actio, respondeo quod consequentia non valet, quando principium activum est illimitatum ad multos effectus producendos. Patet de potentia creativa Dei illimitata respectu omnium creaturarum, et de Sole respectu plurium effectuum. Solum enim est ista major vera de agentibus imperfectis, et principio activo imperfecto et limitato ad unum.

SCHOLIUM IV.

Tertiam objectionem contra secundum dictum solvit subtili et longo examine, ostendens per accidentia alterantia non produci gradum qualitatis incompossibilem formæ corrumpendæ, nec expelli gradum ei necessarium. Sed postquam alterant materiam, quantum possunt, producendo gradum proximum gradui incompossibili, tunc substantia alterantis producit substantiam; quando vero in alterante accidentia sunt separata, et sine substantia, ut in Eucharistia, tunc effectus iste producitur a causa extrinseca universali, scilicet a Cœlo, vel a Deo supplente vicem naturæ.

Ad tertium dico quod consequentia non valet, si accidentia separata possent in omnem alterationem, in quam possunt quando sunt in subjecto, igitur possunt generare substantiam; sive enim sint in subjecto, sive separata, nunquam generant, nec attingunt ad terminum generationis substantiæ, nisi prævie et dispositive, ut dictum est. Sed postquam alteraverint materiam quantum possunt, et disposuerint ad inductionem formæ substantialis, sequitur in ultimo instanti inductio formæ substantialis virtute formæ substan-

tialis generantis, et non virtute accidentium, quia posito quod tunc in ultimo instanti non essent accidentia, sed dormirent vel suspenderentur, nihilominus sequeretur inductio formæ substantialis in materia. Non igitur sequitur forma substantialis, vel geniti, in ultimo instanti virtute qualitatum activarum et accidentium talium, sed virtute formæ substantialis, quæ per generationem assimilat sibi materiam, in quam inducit similem formam.

Forma substantialis inducitur a forma substantiali generantis tantum.

16. Accidentia non inducunt gradum in compossibilem cum forma corrumpenda.

Et cum dicitur quod qualitates alterando possunt inducere gradum incompossibilem formæ substantiali rei corrumpendæ, dico quod hoc falsum est, et hoc probo demonstrative, ut mihi videtur, quia usque ad ultimum instans corruptionis remanet forma substantialis, etiam secundum eos, qui non ponunt formam substantialem recipere magis et minus; sed usque ad ultimum instans tantum remanet alteratio; igitur quamdiu remanet alteratio, tamdiu remanet forma corrumpenda; igitur nunquam per eam corrumpitur, nec per consequens inducitur aliquis gradus qualitatis imcompossibilis formæ rei corrumpendæ.

Instantia.

Sed dices, quod saltem per alterationem introducitur gradus proximus corruptioni formæ substantialis, ita quod statim post illum gradum sequitur corruptio formæ substantialis.

Solvitur.

Respondeo quod quando qualitates alterativæ conjunguntur cum forma substantiali generantis, tunc inducto gradu qualitatis proximo corruptioni per alterationem, forma substantialis generantis corrumpit agendo in formam substantialem rei corrumpendæ, et inducendo formam substantialem sibi similem. Sed quando qualitas ponitur separata a subjecto, tollitur actio formæ substantialis generantis, quia tunc non existit modo convenienti ad agendum, et per consequens tollitur principium generationis et corruptionis, et ita nec tunc est corruptio, nec generatio, a principio intrinseco generationis et corruptionis.

Substantia tantum corrumpitur a substantia.

17. Replica.

Dices, igitur si accidentia maximi ignis essent separata, et agerent in aquam minimam alterando ipsam, quantum possent, sequitur quod nunquam corrumperetur minima aqua, sed perpetuo remaneret aqua, quantumcumque calor ignis intensissimus foret sibi in quantitate separata approximatus.

Solvitur.

Accidentia ignis separata non possunt guttam aquæ corrumpere.

Respondeo quod si aliunde non concurreret aliquod aliud agens quam qualitates ignis separatæ a forma substantiali ignis, in perpetuum staret aqua non corrupta propter illas qualitates, quia nunquam potest forma perfectior ab imperfectiori generari vel corrumpi; verisimile tamen est quod tunc corrumperetur aqua ab agente universali, quod habet virtutem generandi et corrumpendi formas substantiales imperfectas, ut a toto cœlo, quia ubi materia est disposita ad formam imperfectam, constellatio universalis inducit ibi formam illam corrumpendo contrariam quæ præfuit; et si agens tale non posset inducere ita perfectam formam, sicut est illa ad

quam materia est disposita, Deus suppleret vicem naturæ sine novo miraculo. Patet de inductione animæ per creationem in corpus organicum summe ad illam dispositum, respectu cujus tota natura citra ipsum deficit in agendo.

18. Objectio prima. Contra ista et primo contra illud, quod dicit quod qualitates alterando non possunt inducere gradum incompossibilem formæ substantialis corrumpendæ, arguo sic : Omnis gradus qualitatis est ejusdem rationis cum alio gradu qualitatis ; igitur virtus, quæ potest corrumpere unum gradum, potest et alium; igitur alterans in alterando illud potest corrumpere primum gradum et medium qualitatis corrumpendæ.

Secunda. Item, videtur quod illud dictum in ista quæstione repugnaret illi, quod dixi in priori quæstione immediate præcedente. Dixi enim quod agens naturale alterando potest corrumpere qualitates in Eucharistia, tunc arguo : Alterans alterando species vini, potest corrumpere ultimum gradum saporis vini, sicut primum, ut concessum est ; ergo eodem modo, si sub illis speciebus esset substantia vini, posset alterans corrumpere ultimum gradum saporis vini. Consequentia patet, quia existentia accidentis sine subjecto non tribuit accidenti aliquam virtutem majorem, quam ut in subjecto ; igitur quidquid alterans potest facere circa illa quando sunt separata, multo magis potest facere quando sunt in subjecto ; sequitur igitur, ut videtur, quod alterans potest inducere gradum qualitatis incompossibilem substantiæ corrumpendæ.

Respondeo, quod hoc nulli deberet esse dubium, maxime philosophanti, quod impossibile sit quod alterans alterando inducat gradum incompossibilem alterabili suo, vel formæ rei corrumpendæ, dum res manet corrumpenda, quia universaliter nullum movens inducit per motum gradum incompossibilem suo mobili, quia dum movet aut alterat, necessario manet mobile et alterabile, quia si non maneret, vel necessario oporteret alterans inducere oppositum in opposito, ut albedinem in nigredine ; vel dum alterat non inducit gradum incompossibilem suo alterabili, sed tantum in ultimo instanti alterationis inducitur gradus incompossibilis non alterabili, quia tunc maneret inalterabile, sed incompossibilis formæ substantiali corrumpendæ, et præexistenti, sed nullo modo incompossibilis formæ, ut formæ existentis. 19. Responsio. [illegible]

Ad primum igitur istorum cum dicitur quod potens corrumpere unum gradum, potest et omnem gradum, quia sunt ejusdem rationis, dico quod hoc verum est quando quilibet gradus est ejusdem rationis in se et in comparatione ad passum, quod non magis determinat sibi unum gradum quam alium. Si autem passum determinet sibi unum gradum, et non alium, non sunt ejusdem rationis in se et in comparatione ad ipsum. Nunc autem ignis necessario est aliquis gradus qualitatis alterantis, et non quilibet, et ideo in com- [illegible]

paratione ad ignem non sunt ejusdem rationis, quia ignis determinat sibi ultimum gradum tanquam propriam passionem ejus, sine qua non potest esse, et tamen nullum priorem gradum sic sibi determinat.

Gradus ejusdem formæ in ordine ad subjectum possunt esse diversæ rationis.

Dico igitur, quod non sequitur quod alterans potest inducere unum gradum, vel si potest inducere unum gradum, potest et omnem, et maxime in passo, quod necessario requirit unum, et non alium, quia tale alterans non potest corrumpere unum gradum, nisi posset corrumpere substantiam, et tunc non induceret gradum incompossibilem ei. Sed isto modo non est in proposito, quia qualitates alterantes sic separatæ a substantia non possunt inducere talem gradum incompossibilem ei, quia substantia non potest generari de novo, nec corrumpi, nisi a substantia.

20. Ad secundam objectionem.

Ad secundum cum dicitur quod si maneret quantitas vini sub qualitatibus vini, alterans posset omnino corrumpere istas qualitates in quantitate, et inducere contrarias, concedo quod posset corrumpere species illas, si essent separatæ a substantia, et ultimum gradum qualitatis vini, sed non sequitur, quod infertur, igitur alterans, si esset separatum a substantia, posset similiter corrumpere ultimum gradum qualitatis vini existentis in substantia vini; et causa dicta est prius, quia quando qualitates sunt separatæ a substantia, et sunt in quantitate, sunt ejusdem rationis secundum suos gradus in se, et in haberi a quantitate, quia quantitas non determinat sibi quemcumque gradum, quia ita est indifferens ad minimum sicut ad maximum. Et ideo agens, quod potest in unum gradum qualitatis in quantitate, potest in omnem; sed si qualitates illæ essent in substantia vini, quia substantia vini determinat sibi certum gradum qualitatis et saporis, sine quo non manet substantia vini, et ideo si alterans esset qualitas, et non in substantia, sed in quantitate, non posset corrumpere omnem gradum qualitatis in substantia vini, quia non gradum illum necessarium substantiæ vini, quia illum non posset corrumpere, nisi posset corrumpere substantiam vini, quod non potest, sicut nec generare ipsam, nec aliquam aliam formam substantialem.

Quantitas est indifferens ad quemlibet gradum qualitatis

Substantia determinat sibi gradum qualitatis, sine quo non maneret

21. Ad argumentum principale primum.

Ad primam rationem principalem, quando arguitur quod destructo priori destruitur posterius, verum est quando posterius essentialiter dependet a priori. Nunc autem actio accidentalis formæ accidentalis non dependet ab *inesse* ejus in subjecto essentialiter, quia *inesse* ejus ad subjectum non est nisi quidam respectus extrinsecus et contingenter adveniens; dependet autem actio accidentalis ab *esse* ejus, et ideo quando non est, non potest agere, licet posset agere, quando non est in subjecto actualiter, si esset separata.

Inesse subjecto est respectus extrinsecus accidenti.

Ad confirm.

Ad confirmationem de immediatione, dico quod non est necessarium semper quod destructo isto, quod immediatius se habet ad aliquid, destruatur illud, quod mediatius se habet ad illud, nisi quando

(Quando destructo immediatiori destruitur mediatius.) mediatum dependet ab immediato, sicut ad causam, et est ordo causalitatis inter illa, ut quando immediatum est causa mediatioris, quia destructa causa destruitur et effectus; quando vero unum non dependet ab alio in ratione causæ, sed utrumque ad tertium, ut ad causam, sicut duo effectus ordinati secundum immediationem et mediationem ejusdem causæ, tunc oportet quod destructo effectu immediato, destruatur mediatus, (Quomodo immediatius est accidenti inesse quam agere.) quia sic immediatum non est causa mediati. In proposito enim illud quod immediatius se habet ad accidens, sicut ejus inhærentia, quam actio, non est causa actionis, et ideo non sequitur quod accidens non possit agere si non inhæreat, sed causa utriusque est ipsamet essentia accidentis.

22. Ad secundam. Ad secundam et ad primam confirmationem, cum dicitur quod non est idem, *quod est*, et *quo est*, dico quod verum est loquendo de entitate, sicut loquitur Boetius (Boetius.), quia in nullo ente, excepto primo, est idem quod est ens, et quod est ens tale, sicut non est idem, quo homo ut anima, et quod homo. Si vero loquatur de *agere*, quod non est idem quod agit, et quo agit, potest dici quod agit, et quo agit, non sunt idem; (Forma quomodo dicitur quod et quo.) verum est idem eodem modo se habens, et ita forma accidentalis non eodem modo se habet, quando in subjecto est ratio formalis, qua compositum agit, et quando est per se separata, ut tale agens, et quod agit.

(Actio est solius suppositi exponitur (ex)plicite(r).) Et ad secundam confirmationem, cum dicit quod actio est solius suppositi, verum est, vel habentis modum suppositi, quia tunc est per se ens, et nihil aliud informans. Hoc patet de anima intellectiva, cui conceditur agere, quando est per se separata quia tunc habet modum suppositi.

Aliter potest dici, quod quando aliquod abstractum respicit plura, ab illo possunt (ut dictum est *lib.* 1. *d.* 5 et 7.) accipi plura denominativa denominantia plura, ad quæ cadit illa forma, et secundum ordinem, sicut ab hoc abstracto *potentialitas* accipitur ab hoc contractum proximum, quod est *potentia*, et dicitur de calore, qui est potentia calefactiva, et ulterius hoc concretum quod est *potens* et dicitur de igne habente calorem. Eodem modo in proposito actio respicit plura, scilicet formam, quæ est principium *quo* actionis, et suppositum quod agit, et ideo si haberemus concreta appropriata, posset forma ab actione denominari, sicut modo suppositum denominatur ab actione; tale autem concretum non habemus in usu. Et forte hujusmodi ratio est, quia secundum Philosophum *in Prædicamentis*, dicuntur *a casu*, sive *a cadendo* denominativa, et per consequens quanto magis est cadentia alicujus formæ ad extrinsecum, tanto magis est in usu. Et ideo magis habemus in usu denominativum, quo suppositum denominatur ab actione, ad quod ultimate cadit illa forma, quam denominativum alicujus alterius vel actionis, vel formæ, vel principii. Quando igitur dicitur quod actio est solius suppositi, verum est ultimate ab ista denominari; immediatius tamen et prius est ip-

quandoque ut denominati propinqui.

sius formæ, quæ est totalis causa illius actionis, quando est separata, et causa formalis, quando est conjuncta.

23. Ad tertium.

Ad tertiam cum dicitur quod agens et patiens debent communicare in materia, dico quod sufficit communicatio aptitudinalis, et non necessario requiritur actualis. Et cum probas quod debent agens et patiens habere contactum naturalem, concedo, et quod species tangant contactu naturali illud in quod agant, quia ut sunt in quantitate, habent virtutem in se, qua possunt alterare et transmutare contrarium; nec illa quantitas in qualitate species est quantitatis mathematicæ, propter solam abstractionem a subjecto, sed etiam propter abstractionem ab actibus naturalibus.

Mathematica quantitas non solum abstrahit a subjecto, sed etiam a qualitatibus naturalibus.

Ad confirm.

Per hoc patet ad illam confirmationem de 3. *Metaph.* nam quantitas in proposito non est principium agendi, sed sola qualitas, sicut nec cum est in composito, sed sola forma.

24. Ad quartum.

Ad quartam, cum infertur quod tunc species intelligibilis, si esset separata, intelligeret, et charitas separata amaret, respondeo quod si species esset totale principium intelligendi, vel charitas totale principium amandi, ratio bene cogeret; sed cum non sint talia principia, scilicet totalia, sed partialia diminuta, non sequitur quod si essent separata, per se possent in actum, quia non per se totaliter competit eis, sed inquantum concurrunt cum aliis, quæ alia deficiunt in proposito. Dato etiam quod species nullo modo esset principium intelligendi, sed solus intellectus, multo minus tunc sequeretur si per se esset; dictum est autem *in secundo* * quod non est totale principium intelligendi, et ideo non est contra me. Dato etiam secundum unam opinionem, quod esset totale principium intelligendi, adhuc non sequeretur quod intelligeret, si per se esset, quia non est principium intelligendi, nisi cum passo quod est intellectus possibilis, quem non haberet sibi approximatum in ratione passi, si esset separata. Similiter diceret aliquis, *intelligere* non est ipsam efficere intellectionem, sed ipsam recipere; ideo quantumcumque species ut totale principium efficeret eam, dum tamen eam quis non reciperet, non posset elici intelligere; sed si eam reciperet, tunc concluderet argumentum, quod species intelligeret, si esset per se.

Species intelligibilis non est principium totale intellectionis, sicut nec charitas amoris.

* in Oxo[n.] d. 3. q. 1[...] D. Thom[...]

Intellige[re] est pati[...]

25. Ad quintum.

Ad quintam dico quod pro me est, quod species Eucharistiæ separatæ non sunt principium generandi compositum. Sed ex alia parte de forma substantiali etiam esset contra me, quia si forma substantialis esset totale principium generandi compositum, et non qualitates activæ, sequeretur quod si forma substantialis esset separata a qualitatibus ejus, posset generare. Dico quod sicut qualitas est totale principium alterationis, quando est in subjecto, ita et separata a subjecto existens in quantitate est totale principium hujus alterationis. Et eodem modo si forma substantialis ignis est totale principium generandi ignem, ita esset principium totale, si esset separa-

An fo[rma] ignis separa[ta] genera[ret] ignem[?]

ta, et generaret formam ignis, si materia ejus esset disposita, per alterationem præviam disponentem eam.

Instantia Aristot. Et si dicas quod ipsa separata est simplex, et genitum est compositum, et secundum Philosophum 7. *Metaph. text.* 28. simplex separatum non est principium generandi compositum, Respondetur. dico quod Philosophus loquitur de simplicibus talibus, quæ formæ sunt immateriales, quia secundum ipsum impossibile est formam materialem separari, quia ponit quod ordo causarum universi, quem modo videmus, esset necessarius, et per consequens Intelligentia non posset aliquid movere, nisi mediante orbe, alterando materiam ejus. Sed nos aliter ponimus, quia nos concedimus primam Intelligentiam, ut Deum, immediate posse materiam cujuslibet disponere, et in eam formam inducere.

Aristot. erravit ponendo ordinem causarum naturalium esse simpliciter necessarium.

Ad tertiam rationem oppositam. Duæ primæ rationes ad oppositum sunt concedendæ. Ad tertiam, dico quod possunt in omnem actionem, quando sunt separata, sicut quando sunt in subjecto. Si tamen dicitur quod quanto sunt in subjecto, sunt principium generandi formam substantialem, dico quod hoc est falsum, ut dictum est. Sed forma substantialis generantis immediate est principium generandi vel generantis, supposita prævia dispositione materiæ per alterationem præcedentem.

QUÆSTIO IV.

Utrum accidentia in Eucharistia possint corrumpi?

Alens. 4. *p. q.* 46. *m.* 1. *art.* 1. *et* 2. D. Thom. 3. *p. q.* 77. *art.* 5. D. Bonav. *d.* 12. *art.* 2. *q.* 1 *et* 2. Richard. *hic art.* 2. *q.* 2. Palud. *q.* 1. Durand. *q.* 3. Gab. *q.* 1. Suar. 3. *tom. d.* 56. *s.* 6. Scot. *in Oxon. hic q.* 5. *et* 6.

Quod non, forma est simplex, et in invariabili essentia consistens, ex Auctore *sex Principiorum*. 1.

Item, per Boetium lib. 1. de Trinit. cap. 3. *Forma simplex subjectum esse non potest.*

Item 7. Met. text 22. *Materia est, qua res potest esse et non esse.* Sed accidentia separata non habent materiam; igitur non possunt non esse. Aristot.

Item, si accidens separatum potest corrumpi, aut in substantiam, aut in aliud accidens, aut in nihil? Si in substantiam, igitur de accidente potest fieri substantia, et generari sine materia, quod falsum est, quia secundum Boetium de duabus naturis, et una persona Christi: *Ista, quæ non communicant in materia, ad invicem transmutari non possunt*; si in aliud accidens, ergo potest naturaliter accidens generari, et sine subjecto, quia aliud potest naturaliter corrumpi per hypothesim; sed si in nihil, igitur agens causarum posset aliquid naturaliter annihilare, quod non est possibile. Boetius.

Contra, accidentia in Eucharistia possunt frangi, teri et digeri, et ita tandem corrumpi. Item, possunt nutrire, et ita tandem

converti in substantiam rei nutriendæ.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, et aliorum, corruptis speciebus redire materiam non annihilatam, nec conversam, sed de novo creatam. Refutatur primo quod dicitur, materiam conversam vel annihilatam non posse redire eamdem numero. Secundo, ostenditur non posse formam substantialem induci in quantitatem. Vide Doctorem hîc q. 6. a num. 5. et q. 5. a num. 4.

2. Opinio D. Thom. Hîc dicitur quod sicut qualitates illæ, quæ remanent in hoc Sacramento, habent similem et conformem actionem actioni substantiæ præexistentis sub illis, ita *esse* subsistens, quod convenit dimensionibus, scilicet remanentibus sine subjecto, est conforme illi *esse*, quod substantia panis habuit; et ideo *esse* dimensionum subsistens tollitur, sicut substantia panis, prius existens, et *esse* ejus tollitur, et eisdem passionibus, et eodem modo corrumpuntur accidentia remanentia, sine subjecto in Eucharistia, sicut et prius corrumpi poterant. Ultimo addunt in alia quæstione, quod si aliquid generaretur ex illis speciebus, oportet quod hoc fiat, vel de materia vel de aliquo supplente vicem materiæ; sed si materia panis fuit annihilata, non posset redire eadem numero, quia in nihilum redactum, non potest iterum idem numero sumi. Similiter si conversum fuerit in corpus Christi, non potest aliquid de novo generari ex illis speciebus, per reditionem ejusdem materiæ; et ideo ponunt duos alios modos, quibus hoc sit possibile. Unus est, ut nova materia creetur a Deo, non illa quæ prius, sed alia. Alius modus est, quem magis videntur aprobare, quod scilicet ait Commentator 1. *Physic. et in lib. de substantia orbis*, quod in materia generabilium et corruptibilium, oportet intelligere dimensiones interminatas ante adventum formæ substantialis, quæ post accipiunt *esse* terminatum et completum. Quidquid autem intelligitur ante adventum formæ substantialis, hoc manet idem in generato et corrupto. Dimensiones autem illæ se habent ad genus quantitatis, sicut materia in genere substantiæ; igitur sicut dimensionibus illis datur *esse*, ut subsistant in *esse* conformi substantiæ, quod præfuit, et terminationi quantitatis, et omnibus aliis actibus, ita etiam datur eis quod primo sint sub *esse* alterius formæ naturali, et aliis accidentibus, quia de natura sua non habent quod tantum subsint accidenti, sed etiam formæ substantiali, et tunc non oportet quod materia de novo fiat. Et hoc videtur redire in priorem modum, quod dimensioni detur natura materiæ propter propinquitatem ad ipsam, et sic illud generatum sit compositum ex materia et forma. Commen[...]

3. Improba[...] prim[...] Contra illud quod primo dicitur, quod quantitas separata eodem modo potest tolli et corrumpi, sicut cum est in materia, quia habet conforme *esse* illi, quod habuit in materia forma substantialis quæ præfuit. Quæro enim quid intelligis per illud *esse conformæ quantitatis separatæ*, aut quod quantitas post sui separationem acquirat novum *esse*

positivum, quod prius non habuit in subjecto, et improbatum est prius. Aut intelligis novum *esse* privativum, quia scilicet nunc non est in substantia, sed per se; sed tunc non sequitur, si potest tolli et corrumpi quando est in materia, igitur similiter potest tolli, quando separatur ab ea, non habens *esse* in ea; sicut non sequitur, si aliquid potest pati quando est in principio primo passivo convenienti passioni, igitur potest pati quando non est in eo. Unde illud *esse conforme* est non causa ut causa, quare quantitas separata possit tolli et corrumpi.

Quantitas separata solum acquirit novum esse privativum.

4. **Secundo.** Contra quod secundo dicitur, quod generatio non potest fieri per hoc, quod materia annihilata redeat eadem numero, nec per hoc quod materia prius conversa redeat eadem numero, quia utrumque est falsum, quia materia potest redire eadem numero utroque modo. Potest enim per creationem facere materiam panis annihilati redire, nam ista annihilatio pro eo quod sequitur *esse* materiæ, non tollit aliquid de potentia Dei; igitur si nulleitas materiæ præcedens *esse* ejus, non prohibeat ejus creationem per potentiam divinam, nec ejus nulleitas sequens *esse* ejus, impediet creationem ejus, quia tantæ virtutis est posse super unam distantiam, sicut super aliam.

Sive materia fuerit annihilata, sive corrupta, poterit eadem numero redire.

Tertio. Item, quod tertio dicitur, quod si materia sit conversa in corpus Christi, non potest redire, nisi corpus Christi redeat in quod conversum est, hoc est falsum, quia corpus non est aliter in se, quia materia panis conversa est in ipsum, quia non mutatur in Eucharistia; igitur nullo modo aliter se haberet, si materia post conversionem non ens, fiat ens; igitur, etc.

[illegible] Contra hoc quod addunt, quod dimensiones pro eo quod præcedunt formam substantialem in materia, et sunt per se, ideo habent modum materiæ, et possunt sicut materia transformari forma substantiali; hoc est impossibile, quia nihil est receptivum per se alicujus perfectionis, quæ est alterius generis; dimensiones sunt in genere Quantitatis, forma substantialis de genere Substantiæ; igitur per hoc quod dimensiones sunt per se, non sunt in genere Substantiæ; igitur impossibile est quod informentur forma substantiali. Nam dicere formam substantialem per se informare quantitatem, est idem dicere, quod albedinem informare Angelum; quælibet enim forma habet suum proprium susceptivum, ita quod sibi repugnat esse in alio susceptivo quam in illo, ad quod determinatur ex natura sui generis.

[illegible]

[illegible] Præterea, terminus generationis dicitur aliquid ad unum per se; igitur totum compositum ex eis non potest esse per se terminus generationis; igitur, etc.

Item, ille ignis sic generatus habens dimensionem pro materia, et formam substantialem, esset ignis Mathematicus, non naturalis dissimilis aliis ignibus compositis ex materia et forma substantiali, et per consequens non est ejusdem speciei cum eis.

[illegible]

Septimo. Item, sequeretur generatio circularis talium compositorum Mathematicorum usque in finem mundi habentium dimensionem pro materia, et formam substantialem, quia si talis ignis corrumperetur, et ex illa dimensione existente, per se generaretur aer, iste aer esset tantum Mathematicus, habens dimensionem pro materia, et formam substantialem.

Similiter si ex illo aere generaretur terra, dimensio esset ibi pro materia, et forma substantialis pro reliqua parte compositi, et sic semper essent generationes Mathematicæ, quia fundamentum naturæ non esset ibi.

SCHOLIUM II.

Primum dictum: Accidentia separata corrumpi possent ab agente naturali, iisque corruptis, non manet ibi corpus Christi. *Secundum*: Possunt qualitates specierum corrumpi usque ad gradum incompossibilem pani, manente eadem quantitate. *Tertium*: Corruptis speciebus, redit per causam superiorem substantia, ad quam accidentia inducta disponunt. *Vide eum fusius de his in Oxon. q. 6. a n. 11. et q. 5. n. 4.*

5. Opinio Doctor. Respondeo igitur, quod illæ qualitates possunt corrumpi, et contrariæ cum forma substantiali generari, quia si istæ qualitates essent in subjecto ultimato, ut in substantia, possent ab agente naturali corrumpi, quia per hoc, quod sunt per se, nihil tollunt de virtute activa agentis naturalis. Unde sive accidentia sint per se, sive in subjecto, semper agens habet eamdem virtutem respectu eorum. Similiter licet sint in sola quantitate, et non in substantia, possunt corrumpi sicut in substantia, quia sicut agens est quantum, ita hæc, ut in quantitate sunt, habent sufficientes et convenientes passiones omnis actionis, quia paterentur in subjecto; igitur sicut quando sunt in subjecto possunt corrumpi, ita quando non sunt in subjecto, sed in sola quantitate, possunt corrumpi. Illis autem corruptis desinit ibi esse corpus Christi, quia statuit Deus quod, quamdiu remanerent illæ species in Eucharistia, remaneret ibi corpus suum, et etiam quam cito illæ desinerent, desineret corpus Christi in illis esse. Desinente ibi esse corpore Christi, desinunt ibi esse accidentia sine subjecto, quia istud miraculum, quod accidens sit sine subjecto, non fecit Deus nisi in Sacramento, et ideo desinente hoc Sacramento, desinunt accidentia esse sine subjecto, et per consequens desinente hîc esse corpore Christi fiunt contraria accidentia in substantia, ut in subjecto, et per consequens generatio novæ substantiæ in materia, ut in subjecto. Corruptis speciebus desinit esse corpus Christi. Accidentia solum in Eucharistia sunt sine subjecto.

Sed usque ad quid potest agens naturale agere? Respondeo quod quantum est ex parte agentis naturalis, reveniet ibi quantitas sub qualitatibus contrariis; et cum accidentia non sint sine subjecto, nisi quamdiu manet Sacramentum, et corpus Christi sub eis, et ideo quando in illo subjecto, in quo debeant ibi accidentia esse, introducuntur contraria, redit substantia per actionem divinam sub illis accidentibus, et hoc non per miraculum novum, quia sicut An agens naturale hîc possit reproducere substantiam. Deus reproducit substantiam ad quam disponunt accidentia contraria sine novo miraculo.

disposuit ab institutione Sacramenti, quod manente Sacramento maneant accidentia sine subjecto, ita disposuit sub illis speciebus desinentibus esse, quod rediret materia sub qualitatibus et formis accidentibus contrariis.

Ad primum argumentum principale. Ad primam rationem principalem potest dici, quod ille auctor sex Principiorum non loquitur de formis absolutis, sed de formis relativis illorum sex principiorum respectivorum. Et verum est quod forma relativa non est variabilis secundum essentiam, sed invariabilis et simplex non autem intelligit de formis absolutis, vel si intelligit, interpretandus est secundum communem cursum naturæ. Eodem modo dicendum est ad Boetium, et similiter ad aliud Philophi de materia.

ola forma respectiva est ıvariabilis simplex ecundum ssentiam.

Ad secundam. Ad rationem dicendum quod qualitas non corrumperetur in nihil, sed in qualitatem contrariam, quæ etiam non est sine subjecto, quia, sicut dictum est, desinente corpore Christi sub speciebus, substantia rediit.

QUÆSTIO V

Utrum ab agente creato posset fieri transsubstantiatio in speciebus, quantitate eadem non manente.

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 52. *a.* 2. *et* 2. 2. *q.* 24. *art.* 5. Godfred. *quodlib.* 11. *q.* 3. Greg. [illegible] *q.* 2. Capr. *d.* 18. *q.* 1. [illegible] *quodl.* 2. *q.* 11. Conimb. 1. *de Generat.* c. 5. *q.* 17. *et* 18. Scot. *in Oxon.* hic *q.* 4. *et* 1. *d.* 17. *q.* 1. *et* 4. *et* 1. *Phys.* *q.* 4. *et* 9. *Met.* *q.* 14.

1. Argument. primum negativum. Quid

Arguitur quod non, quia agens creatum non potest agere nisi vel per motum, vel per mutationem; sed motus et mutatio requirunt subjectum. Patet ex definitione motus 3. *Physic. text. et com.* 6. et quia *motus est actus entis* et in definitione mutationis est *aliter se habere nunc quam prius*; aliter se habere præsupponit subjectum mutatum; sed hoc non potest esse aliud subjectum quam quantitas, quia hic non manet substantia; subjectum autem motus vel mutationis, manet idem in toto motu et termino. Patet ex Philosopho 1. *lib. Physic. text.* 32. et 1. *de generatione text.* 37. Igitur omnis transmutatio circa species in Eucharistia necessario requirit quantitatem eamdem manentem.

Item 7. *Metaphys. text.* 22. agens non generat nisi compositum, et hoc dicit esse verum tam in generatione substantiali quam accidentali, tam scilicet substantiæ quam accidentis. Et ratio ipsius ibidem est ista, quia generans non generat nisi ex aliquo præexistente, quod est pars compositi geniti; igitur circa accidentia in Eucharistia non potest fieri transmutatio, nisi producatur aliquod compositum; sed in multis alterationibus non producitur compositum, quod est per se unum; ergo compositum, quod est per accidens unum; igitur in aliquo præexistente, quod est pars compositi geniti, quod est subjectum, et tunc ut prius, illud non potest esse nisi quantitas; igitur in tali transmutatione manet eadem quantitas.

Item, agens naturale non potest transmutare species in Eucharistia secundum augmentationem et

diminutionem, quia motus augmenti et diminutionis tantum conveniunt animatis. Sed omnis motus in quantitate, vel est augmentatio, vel diminutio, ut videtur per Philosophum 5. *Physic.* Aristot. *text.* 18. igitur agens creatum nullo modo potest variare quantitatem Eucharistiæ; igitur omnis transmutatio possibilis fieri circa species in Eucharistia præsupponit quantitatem, quæ maneat eadem in toto motu.

2. Ratio ad ad opposit. prima. Contra, illæ species possunt ab agente naturali frangi, et per consequens continuitas corrumpitur quantitatis præcedentis; igitur et ejus unitas, quia continuitas quantitatis est ejus unitas; quantitas igitur divisa per fractionem non manet eadem, quæ prius; motus igitur fractionis non necessario requirit quantitatem eamdem manere.

Secunda. Item, circa illas species potest esse rarefactio et condensatio; sed in condensatione est minor quantitas; igitur rarefactio et condensatio non necessario præsupponunt eamdem quantitatem manere, quæ præfuit.

SCHOLIUM I.

Sententia Goffredi in rarefactione et condensatione specierum etiam ab agente naturali totam quantitatem præcedentem deperdi, et novam acquiri; et adducit contra hoc tres instantias ipsius Goffredi cum suis responsionibus.

3. Opinio Goffred. et Burlei. Sed dicitur hîc quod ita est de facto, ut non maneat eadem quantitas, nec secundum partem, nec secundum totum in rarefactione et condensatione specierum in Eucharistia, sed quod totaliter desinat esse quantitas prior et nova induci incipiat; licet enim rarefactio sit motus in qualitate, major tamen quantitas concomitatur rarefactionem specierum, quam earum condensationem, et quantitas rarefacta magis et minus est omnino alia et alia, quia prior corrumpitur in adventu secundæ posterioris. Pro hac opinione potest adduci ratio istius Doctoris facta in augmentatione charitatis, et est ista: Termini motus sunt incompossibiles; sed quicumque gradus quantitatis possunt esse termini motus; igitur universaliter gradus major in quantitate, et minor, sunt incompossibiles, et unus est alius ab alio.

Objicit hic auctor contra se, si in rarefactione quantitatis specierum Eucharistiæ esset omnino nova quantitas, et alia ab illa, quæ præcessit, tunc esset motus sine mobili, quia non manet quantitas prior, quæ est subjectum illius rarefactionis et augmentationis ejus, nec aliquid aliud, quia termini motus sunt incompossibiles, quod est inconveniens. 4. Objicit sibi Goffr. primo.

Item, forma adducta de novo, et non de potentia materiæ, creatur; sed si in transmutatione specierum per rarefactionem et condensationem non maneret eadem quantitas, quæ prius, tunc quantitas major et minor nova educeretur, non de potentia subjecti, vel alicujus alterius, quia nihil tale est in Eucharistia; igitur crearetur, et per consequens, cum agens naturale possit actione naturali illas species rarefacere, poterit de Secundo

novo agens naturale formam creare, quod est superius improbatum.

Tertio. Tertio arguit sic contra se: Tamdiu manet ibi corpus Christi, quamdiu manent accidentia, quæ afficiebant panem conversum in corpus Christi, et non diutius, quia quam cito cessant vel desinunt esse accidentia, et corpus Christi desinit esse sub eis. Sed per te, in rarefactione et condensatione quantitatis vini non manet quantitas vini, quæ præfuit, sed desinit ibi esse, et ita de aliis accidentibus quantumcumque intensis vel remissis; igitur motis accidentibus rarefactione vel condensatione facta in Eucharistia, desinit ibi esse corpus Christi.

5. Ad primum illorum respondet, quod non est inconveniens motum esse sine mobili, quia sicut Deus potest dare *esse* formæ per se quietum et permanens, ita potest dare sibi *esse* per se, in fluxu et *fieri*. Addit tamen quod non esset omni modo motus, nam ad motum essentialiter requiritur forma fluens, secundum quam natus est esse motus et fluxus in forma, et hoc potest competere formæ separatæ a subjecto. Sed aliud concurrit ad motum quasi accidentaliter, scilicet quod secundum illum, aliquid aliter se habeat nunc quam prius, et sine isto secundo potest Deus facere motum, licet non sine primo.

Goffredi responsio ad primam objectionem.

An motus sit possibilis sine subjecto.

Ad secundum. Ad secundum respondet, et potest ex dictis suis elici duplex responsio; una talis, quod sicut est in potentia subjecti, ut de minori, quanto educatur majus quantum, quando quantitas est in subjecto, ita quando quantitas non est in subjecto, vel separatur a subjecto, relinquitur quædam vis in ea, ut de eadem, quæ præcessit, possit fieri alia nova major vel minor sine creatione. Per hoc ad formam rationis, patet, quod non sequitur creatio quantitatis novæ, quia sicut prius major quantitas fuit in potentia subjecti, quando quantitas erat in subjecto, et non in potentia quantitatis præcedentis, ita quando separatur a subjecto, est quædam vis in ea, qua possit fieri major quantitas, et ideo sicut quando educitur de potentia subjecti, non creatur, ita nec quando separata fit major, creatur.

Aliter tamen respondet in fine sic, quod si major quantitas nec educeretur de potentia subjecti, nec haberet habitudinem ad quantitatem præexistentem, crearetur; nunc autem cum sit ejusdem rationis cum quantitate præcedente, et succedat ei immediate sine interruptione secundum continuum et *fieri*, ideo non creatur.

Ad tertium dicit, quod non solum est corpus Christi in Eucharistia, dum manet pura quantitas, sed etiam dum manet quodcumque accidens, quod prius maneret cum substantia panis, si non converteretur in corpus Christi. Tunc autem cum illa quantitate facta nova alteratione alia, maneret substantia panis si non esset conversa in corpus Christi, sed si in Eucharistia maneat post conversionem eadem, sequitur quod corpus similiter manet ibidem. 6. Ad tertium.

Alia vero ratio ejus ad hoc est ista, quia sicut quantitas habet immediate a Deo *esse* per se sine subjecto, ita etiam habet immediate a Deo omnia accidentia in se, quæ nata essent ei convenire in subjecto, si esset in subjecto. Sed si esset in subjecto, posset habere majorem et minorem quantitatem, mediante subjecto, et accidentibus consequentibus; igitur similiter quando est sine subjecto, potest fieri major vel minor mediante corpore Christi, et speciebus accidentium consequentium corpus Christi in Eucharistia.

SCHOLIUM II.

Refutatur dicta sententia : Primo, quod accipit *esse*, et nullo modo in subjecto, creatur, vel tantum est a virtute creativa ; ergo nova quantitas. Secundo, illa non potest includi in potentia præcedentis, cum sit ei incompossibilis. Tertio, non est major ordo minoris quantitatis ad majorem quam organizationis ad intellectivam, tamen hæc creatur. Alias urgentes rationes adducit contra hanc sententiam, de quibus fusius agit hîc q. 4. a n. 5.

7. Impugnatur sententia Goffredi primo.

Contra primam rationem non arguo, quia concedo secum quod Deus potest facere motum sine mobili; illud tamen non est pro eo, sicut post patebit. Sed rationem de creatione reduco sic : Quod secundum se totum et quodlibet ejus producitur de *non esse* ad *esse*, et non in subjecto, vel creatur, vel a virtute creativa producitur; sed in Eucharistia, cum sit rarefactio vini, vel aliarum specierum, quantitas major secundum se totam et quamlibet ejus partem de novo producitur de *non esse* ad *esse*, et non in subjecto, quia substantia panis non manet, sed omnia accidentia ibi sunt sine subjecto præcise absoluta; igitur vel creatur vel producitur a virtute infinita creantis, qualis non est virtus agentis creati; igitur. Minor habetur ex opinante. Major probatur, quia vel capit *esse* post *non esse* secundum se totum, et quodlibet ejus, et non præsupponit aliquid sui, et tunc certum est quod creatur vel capit *esse* post aliquid, et hoc non prohibet ipsum creari, nisi quia convertitur præexistens in ipsum ut in corpus Christi, sicut aliquid conversum in non existens, sed tunc primo existens, et ita non diceretur creari; talis tamen conversio non potest fieri nisi virtute creativa agentis infiniti, quod totum producit ad *esse;* igitur non potest aliquid capere *esse* post *non esse* secundum se totum, et quodlibet ejus, nisi vel creetur, vel producatur a virtute creativa, et ita sequitur conclusio prior.

Ex opinione ista sequeretur novam quantitatem creari.

Secundo sic, quod aliquid succedat alteri in *esse*, non variat ipsum secundum aliquid ei intrinsecum, quia quando illud quod succedit, est, aliud cui succedit, non est; sed propter illud quod non est, non variatur *esse* intrinsecum illius quod tunc est; igitur propter hoc quod major quantitas succedit minori, tunc desinenti esse, non habet quantitas major succedens aliam speciem vel naturam, quam si non successit minori quantitati, quæ jam desiit esse. Sed si esset tunc de novo producta sine habitudine ad priorem, esset talis effectus, quod sola virtus creativa

Secundo.

posset in eam, et illa ex natura sua haberet quod esset effectus talis causæ, quia nihil est effectus talis causæ, nisi cui ex natura sua convenit quod solum sit ab illa; igitur licet succederet, nihil prohiberet eam creari, vel a virtute creativa produci.

8. Tertio. Tertio sic : In quocumque incompossibili alteri includitur *non esse* sui incompossibilis simpliciter, nisi sit in ratione subjecti communis. Sed in proposito terminus *a quo* est incompossibilis termino *ad quem* secundum sic opinantem; igitur *esse* quantitatis minoris præcedentis interminabilis non est *esse* quantitatis majoris, et termini *ad quem,* quia quantitas major non præfuit in potentia subjecti, quia subjectum non est, nec in potentia termini *a quo*, quia est sibi incompossibilis ; ergo in termino *a quo* rarefactionis in Eucharistia includitur *non esse* termini *ad quem* tam in actu quam in potentia; sed impossibile est aliquid produci de *non esse* ad *esse*, quod non includitur, nec in actu, nec in potentia, nisi a sola virtute creativa, quia omne agens creatum præsupponit materiam ; igitur.

Incompossibile non est in potentia sui incompossibilis.

Confirmat. Confirmatur, quia si contrarium præcederet terminum *ad quem*, qui non produceretur de potentia alicujus subjecti, crearetur, ut ipse concedit; sed ita incompossibilis est terminus *ad quem* termino *a quo*, sicut si contrariaretur ei, patet ex dictis eorum ; igitur quod terminus *ad quem* sequitur terminum *a quo*, non impedit quin creetur.

Quarto. Item, illa successio vel habitudo unius ad aliud non est magis naturalis, vel necessaria, quam animæ ad organizationem corporis; sed non obstante tali successione et habitudine naturæ conceditur animam creari; igitur non obstante tali successione termini *ad quem* ad terminum *a quo*, terminus *ad quem* creabitur. 9.

Contra responsionem ad tertiam rationem; videtur enim quod contradicat sibi ipsi; dicit enim alibi quod individuatio cujuslibet rei fit per quantitatem tantum ; igitur hic panis est hic panis per quantitatem; igitur separata quantitate non potest hic panis manere hic panis. In proposito autem ostendit quod substantia panis potest manere eadem, quæ prius sub nova quantitate, quod est oppositum in adjecto, quia sequitur quod esset alius hic panis, sicut est alia quantitas.

Item, secundum illam responsionem factam de rarefactione hostiæ, ita est quantitas hostiæ modo alia a quantitate, quæ præfuit rarefactioni, sicut a quantitate hostiæ in alio altari, quia sunt simpliciter duo individua, imo videtur magis esse quantitas alia, pro quanto quantitas hostiæ rarefacta est magis impossibilis et incompossibilis quantitati ejus præcedenti quam sit quantitati alterius hostiæ, quia neutra se habet in ratione termini *a quo* respectu alterius; igitur facta quacumque rarefactione hostiæ non magis est hæc hostia eadem cum præcedente, quam cum hostia in alio altari; igitur non magis est novus modus essendi corporis Christi in hac hostia, quam mille hostiis in diversis altaribus, quod est absurdum

Septimo. Item, consecratio est tantum unica; ergo corpus Christi non est in aliqua hostia, sub qua prius non fuit per rarefactionem sine nova consecratione.

10. Si in rarefactione tota quantitas deperditur, nullum accidens idem remanet.

Contra conclusionem in se arguo sic : Si in omni rarefactione sit quantitas nova; igitur similiter qualitas erit nova; consequens est falsum, ergo et antecedens. Consequentia patet, quia mutato immediato susceptivo alicujus, mutatur illud quod in eo suscipitur; falsitas consequentis apparet, primo, quia est contra sensum, quia facta modica rarefactione accidentium, sensus non dicit esse alia accidentia, sed eadem ; cum enim sensus habeat judicare differentiam suorum sensibilium, ut visus differentiam albi et nigri, multo magis habet judicare unitatem sui sensibilis et numerum; unde visus judicat de numero aliquorum sensibilium. Si igitur quilibet sensus judicet eadem accidentia manere post rarefactionem eorum, et ante, ut quod idem sapor, etc. sequitur quod vel sic sit in re, vel nunquam habebitur certitudo aliqua ex sensibus.

Sensus circa sensibile proportionatum non decipitur.

11. Sed quia dices, quod istud est argumentum laicorum, ideo arguo per rationem falsitatem consequentis ; nam si facta quacumque modica rarefactione quantitatis circa corpus aliquod, inducantur aliæ qualitates, oportet quod hoc sit ab aliquo agente? Quæro a quo ? non a cœlo, quia non est hîc ponendum tale agens ; igitur non nisi a rarefaciente, ut igne, qui ignis induceret illas qualitates alias et alias ; et per consequens sequeretur quod si ignis alteraret aliquod mixtum, quod induceret omnia accidentia nova in mixto, et sequuntur duo inconvenientia : Primum, quod ignis habeat in virtute sua activa omnia accidentia mixti, hoc est inconveniens; quod unum elementum contineat virtualiter omnes qualitates mixti, secundum inconveniens, quia sequitur ex hoc, cum diversa mixta habeant diversas qualitates, ut unum amaritudinem, aliud dulcedinem, si ignis rarefaceret ista mixta, contineret virtualiter qualitates contrarias mixtorum, ut dulcedinem, amaritudinem, et sic de aliis, quod videtur inconveniens.

Nullum elementum continet virtualiter omnes qualitates mixti.

Rationes etiam, quas innuit pro se, non faciunt pro ipso. Ratio enim illa prima de motu, non facit pro eo ad propositum. Deus enim sic non potest facere accidens sine subjecto in *esse* quieto, ita quod potest dare virtutem agenti creato, quod hoc faciat; igitur similiter de forma fluente non potest facere sine subjecto, quod possit hoc dare agenti creato ad hoc idem faciendum. Opinans autem ille tenet quod agens creatum et naturale circumstans potest rarefacere quantitatem hostiæ consecratæ; igitur si tunc corrumpitur quantitas præcedens, causat aliam quantitatem per motum sine subjecto, et ita facit quantitatem in fluxu sine subjecto. 12.

12. Impugnat solutiones Goffr. Primam. Agens creatum non potest facere formam in fluxu sine subjecto.

Secunda ratio ejus non valet ad propositum, quia cum dicit omnia accidentia manere in quantitate separata, sicut quando est in subjecto, ita arguo : Cum est in sub- Secundam.

jecto, non habet nisi rationem termini motus, et non rationem formæ fluentis; ergo nullo modo potest sibi aliud convenire extra subjectum, et sic oportet dare aliquod aliud subjectum motus, quia secundum ipsum, subjectum est aliud a termino motus.

Contra hoc, cum dicit in illa quantitate separata esse quamdam vim, ut de ea possit fieri major,

Tertiam. ita arguo : Illa vis separata non est aliquid novum positivum, quia nihil positivum novum habet quantitas, per hoc quod separatur; solum enim habet illud negativum esse, scilicet esse per se et non esse in subjecto, ut superius est ostensum; illa autem vis in subjecto, quæ ex minori quantitate posset fieri major vel minor, est ex natura subjecti, in qua est omnis quantitas sequens ipsam in potentia, et non est ista vis in quantitate existente in subjecto, sed in natura subjecti; igitur in quantitate separata a subjecto non est aliqua talis magis quam in ea, ut præfuit in subjecto, vel si quantitas separata habet talem vim, quando est separata, multo magis habet eam, quando est in subjecto, quod et ipsi negant, et per consequens sequitur quod quantitas major per rarefactionem non educetur de potentia subjecti, quando est in subjecto, quod est falsum.

Quantitas continetur in potentia subjecti.

Quartam. Item, tota raritas major est terminus rarefactionis, et habet aliquod subjectum, et non nisi majorem quantitatem quantitate præexistente; igitur rarefactio præcedens non habet aliquod subjectum, quia illa quantitas major est alia a præcedente, et est tantum in termino, quod est inconveniens. Quantum vero ad illas formas accidentales, dixi contra illam opinionem *dist.* 17. *primi q.* 3. *n.* 6. et tum promisi hic aliquid de materia illa tangere.

SCHOLIUM III.

Aliorum sententia asserens quantitatem specierum a nullo creato posse augeri vel minui, sed a solo Deo, sicut ab ipso solo conservatur.

Alia est opinio, quæ ponit quod est impossibile agens naturale agere, nisi in quantum, et sic in Eucharistia quod non potest destruere quantitatem, nec per consequens novam quantitatem creare. Pro hac opinione cujuscumque fuerit, arguo sic : Quod immediate conservatur a Deo, non potest corrumpi ab aliqua creatura agente corrumpente; sed quantitas in Eucharistia immediate conservatur a Deo; igitur a nullo agente creato posset corrumpi. Major declaratur, quia nullum supernaturale dicimus posse corrumpi effective a creatura, sed tantum demeritorie, patet de charitate et gratia; igitur a simili, quando aliquid immediate conservatur a Deo in *esse*, non potest pro tunc ab aliquo agente creato effective corrumpi.

[illegible] (right margin, beside "Alia est opinio")

Probatur [illegible] (right margin, beside "Pro hac opinione")

Supernaturale [illegible] (right margin, beside "ritorie ... esse")

Item, quantitas in subjecto non videtur posse corrumpi, nisi uno trium modorum, vel propter corruptionem subjecti, quod non convenit in proposito, quia hic non manet subjectum et tamen manet quantitas; vel propter corruptionem alicujus qualitatis, quam re-

[illegible] (right margin, beside "Item, quantitas")

tinet, sicut subjectum determinat sibi certam qualitatem, qua corrupta corrumpitur forma substantialis ejus, quod etiam non convenit in proposito; vel per quantitatem contrariam inductam, quod non evenit hîc, quia agens inducens contrarium inducit illud in idem susceptivum, in quo præfuit suum contrarium corruptum. Sed si corrumperetur quantitas in inductione qualitatis contrariæ, non esset in eodem susceptivo, sed in alio, et per consequens non essent circa idem; igitur nullo modo videtur posse corrumpi ab agente creato quantitas separata.

Quantitas perit sola subjecti corruptione.

14. Quomodo igitur potest fieri rarefactio circa quantitatem separatam? Dicitur quod Deus facit omnem mutationem immediate, quæ fit circa quantitatem separatam a subjecto, et hoc sine novo miraculo, quia eodem miraculo antiquo, quo statuit quantitatem separari a subjecto in Eucharistia, statuit ad approximationem cujuslibet agentis naturalis quantitati separatæ, in qua sunt qualitates immediate, agere omnem actionem, qualem in substantiis conversis causaret agens naturale, et hoc ne meritum fidei ex isto Sacramento tolleretur, quod contingit, si videremus circa hostiam non posse fieri in speciebus transmutationem, sub quibus est corpus Christi, sicut fit ab agente naturali circa aliam non consecratam.

Deus decrevit facere circa species consecratas quidquid fieret, si adesset panis.

Nec hæc opinio potest improbari, quia dicit quod Deus immediate facit omnia, quæ videmus fieri circa hostiam consecratam. Nec potest improbari per hoc quod videtur tollere omnem actionem agentis naturalis, quia dat agenti naturali omnem actionem sibi convenientem. Potest enim alterare agens naturale, dummodo tamen ejus alterationem non consequatur corruptio quantitatis; removet autem ab eo actionem, quæ non potest sibi convenire, quia agens naturale non potest agere, nisi in quantum, cujus oppositum sequeretur, si posset agere in quantitatem separatam.

Ista opinio est probabilis.

Agens naturale non potest agere nisi in quantum.

SCHOLIUM IV.

Certum est motum localem specierum fieri manente eadem quantitate. Idem de omnibus alterationibus præter rarefactionem et densationem, de quibus potest dici, quod in termino rarefactionis vi antiqui miraculi, fit nova quantitas continuata priori sine subjecto, sicut partes alimenti conversæ in carnem Christi, sine novo miraculo hypostatice uniebantur Verbo. An vero per rarefactionem acquiratur nova quantitas, necne? Non resolvit Doctor, et ejus discipuli variant. Vide Scholium in Oxon. hîc q. 4. ad num. 21.

Respondeo ad quæstionem, quod circa accidentia in Eucharistia potest fieri quadruplex transmutatio in genere. Una circa locum, alia secundum qualitatem, ut alteratio, quam non sequitur varietas circa quantitatem; tertia rarefactio et condensatio, quam sequitur varietas secundum quantitatem; quarta circa quantitatem immediate, ut divisio et fractio. Loquendo de prima mutatione, non est dubium quin ibi sit transmutatio et variatio secundum locum, quia potest etiam ab agente creato sub speciebus moveri de loco ad locum, vel 15.

15. Sententia Auctoris.

Species quadrupliciter possunt mutari.

Possunt transmutari secundum locum.

secundum partes in toto, qualis motus potest fieri in liquidis, et speciebus vini; hujusmodi autem motus circa species habet subjectum, quod requirit. Sicut enim *ubi* quietum habet subjectum quantum, ita *ubi* fluens habet subjectum quantum, et tale subjectum quantum est in proposito.

Possunt alterari. Similiter est dicendum quod hîc est alteratio, quam non consequitur rarefactio, vel condensatio in quantitate, quia hæc præsupponunt quantitatem, quam potest habere in proposito; et ideo talis transmutatio potest esse in proposito circa species hujus Sacramenti, et de illa sola transmutatione dictum est *in quæstione præcedenti*.

16. Rarefieri et condensari. Rarefactio subjectatur in quantitate. Sed de tertia, scilicet de rarefactione et condensatione, quomodo possit esse circa quantitatem separatam, est major difficultas, ubi potest dici quod rarefactio est per se in quantitate, ut in subjecto, et in termino ejus consequitur major quantitas, et ut unum continuum sine subjecto cum quantitate præcedente, non novo miraculo, sed antiquo; quomodo quando caro Christi est assumpta a Verbo, et ei unita, uniuntur ei partes alimenti, quæ convertuntur in carnem, ita eodem miraculo antiquo, quo Deus facit quantitatem sine subjecto, facit quantitatem additam et continuitatem esse ejus esse tunc sine subjecto.

Dubium primum. Sed istud non placeret Philosopho, quia non est ita de facto; terminus enim et quantum continuatum non eadem virtute est sine subjecto, qua quantitas est sine subjecto, quia si vinum additur speciebus vini post consecrationem, fit vere unum continuum cum præcedente, et tamen quantitas vini appositi non est ibi sine subjecto.

Item, tota raritas est terminus rarefactionis, et est in subjecto, ut in quantitate majori; subjectum autem naturaliter præcedit formam existentem in eo; igitur quantitas major naturaliter præcedit rarefactionem vel raritatem totam, et per consequens non sequitur raritatem. Secundum.

17. Quæro igitur a quo generante est ista quantitas major? Non a rarefaciente, ut probatum est; igitur restat difficultas quæ prior, a quo est? vel ab aliquo, vel a nihilo? Item, oportet dicere quod Deus immediate faciat omnem motum et mutationem, quam nos videmus fieri circa Eucharistiam, quæ variat quantitatem, sicut dixit prior opinio; vel oportet totam naturam destruere, posito quod actio naturalis non requirat subjectum, circa quod sit, et ita quod agens naturale posset creare aliquid, et de nihilo producere, quod sequitur ad primam opinionem; vel quod in omni motu et mutatione, quæ requirit subjectum, Deus suppleat vicem subjecti, quod declaro sic: Deus potest supplere vicem subjecti, prout accidens habet esse permanens et quietum, quia omnem dependentiam accidentis ad subjectum potest Deus supplere, cum talis dependentia non sit nisi quidam respectus extrinsecus adveniens, vicem enim causæ extrinsecæ potest Deus immediate supplere; igitur cum non magis requi-

potest supplere causalitatem causæ extrinsecæ.

ratur subjectum ad formam fluentem, quam ad formam in quieto *esse*, quia dependentia formæ fluentis ad subjectum non est nisi respectus ad causam extrinsecam, videtur quod ita possit supplere vicem subjecti respectu talis formæ permanentis in *esse* fixo et quieto, et per consequens sic facit quantitatem esse ibi sine subjecto.

Hæc sententia præsupponit quantitatem semper permanere.

Nec istud dictum est idem cum illo dicto in prima opinione, quia prima opinio vult quod omnino nova quantitas generetur in quantum mota rarefactione vel condensatione. Sed secundum istam opinionem agens naturale non generat totum, ita quod nihil ejus præfuit, sed generat totam quantitatem, cujus tamen partem naturaliter præsupponit.

8. In fractione specierum an remaneat eadem quantitas.

Quarta autem varietas et transmutatio potest esse circa quantitatem, ut divisio vel fractio, et de ista dico quod nihil idem est subjectum transmutationis et varietatis, quia quod ante transmutationem fuit vere unum continuum, post divisionem et fractionem est duo, nec quando fit ista divisio vel fractio, est fractio simpliciter, sed solum per se fiunt partes extra totum, quæ ante transmutationem istam fuerunt in toto in potentia; et ideo hæc varietas et transmutatio, non requirit unum passum, sed plures partes in actu primo, quæ prius fuerunt in potentia in toto sub actu totius.

Divisio specierum est fractio secundum quid.

Potest etiam alio modo fieri transmutatio circa quantitates, ut quando una fiat major per continuationem alterius quantitatis ad ipsam, nec oportet propter hoc quod quantitas prior corrumpatur, sed quod maneat, ut dictum est *dist.* 17. *primi libri q.* 3.

Dico ergo ad formam quæstionis, quod non omnis transmutatio, quæ fit circa quantitatem, vel accidentia Eucharistiæ, requirit eamdem quantitatem manentem, quia non fractio, nec divisio; secundum vero alias transmutationes, vel est idem subjectum manens, vel aliquid supplens vicem ejusdem subjecti, ut dictum est.

Per hæc ad argumenta. Ad primum, cum dicitur quod sic subjectum debet manere idem; respondeo quod quando fit transmutatio circa quantitatem panis, substantia non potest ibi poni subjectum, quia substantia panis non manet ibi; et ideo oportet dicere quod fiat ibi sine subjecto, et a nullo agente, vel quod Deus suppleat vicem subjecti.

19. Ad primum principale.

Ad secundum dico, quod Philosophus loquitur quando aliquid fit ex præexistente aliquo in genere naturali; hîc autem non est subjectum præexistens, secundum se præsuppositum isti conversioni, ut pars, sed est aliquid, quod supplet vicem subjecti.

Ad secundum.

Ad tertium dico quod circa quantitatem est alia mutatio, quam augmentatio vel diminutio, scilicet fractio et divisio; et similiter rarefactio et condensatio, ad quas consequitur variatio in quantitate.

Ad tertium.

Ad primum in oppositum patet responsio, quia in fractione non est subjectum proprie dictum, quod maneat idem; tamen in ista fractione et in termino, potest

Ad rationes oppositas. Divisio specierum subjectatur in ipsis partibus divisis.

concedi quod partes istæ, quæ per divisionem fuerunt extra totum, sint aliquo modo subjectum.

Ad aliud de rarefactione et condensatione patet per jam dicta.

QUÆSTIO VI.

Utrum in aliqua transmutatione circa species Eucharistiæ necesse sit creari a Deo novam substantiam ?

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

1. Argument. primum negativum. Arguitur quod non. Quantitas separata habet modum substantiæ in essendo, et in fiendo, et patiendo ; igitur quidquid possit generari a substantia naturali, si ibi esset, potest generari ex quantitate separata.

Secundum. Item, agens naturale approximatum passo naturaliter transmutat ; igitur non requiritur novum miraculum necessario, ad hoc quod in Eucharistia fiat alia nova mutatio. Sed si substantia rediret, hoc non esset nisi per novum miraculum ; igitur propter nullam transmutationem salvandam circa species Eucharistiæ oportet ponere novam substantiam redire.

Tertium. Item, agens naturale necessario agit ; ergo non dependet a voluntate divina contingenter agente ; sed si rediret alia nova substantia in Eucharistia, hoc esset per voluntatem divinam contingenter ; igitur.

Item Augustinus 7. de Civ. cap. 30. *Sic Deus res omnes administrat, et eas proprios motus habere sinit* ; igitur ad hoc quod agens naturale causet aliquam transmutationem circa species Eucharistiæ, non requiritur quod per miraculum aliqua substantia redeat.

Contra, illæ species possunt nutrire, ut dicit quædam glossa 1 Corinth. 12. *Alius enim esurit*, dicit Apostolus, *alius quidem ebrius est*, etc. igitur nutrimentum specierum transmutatur in carnem, quia non possunt nutrire, nisi ex eis generetur substantia ; substantia non potest generari nisi ex substantia ; igitur oportet substantiam redire ad hoc ut illæ species possent nutrire.

Item, ad sensum videmus quod ex hostia consecrata potest generari ignis, quia species possunt comburi. Similiter ex eis potest generari vermis per putrefactionem ; sed substantia non generatur nisi ex substantia ; igitur oportet substantiam redire.

SCHOLIUM I.

Sententia Innocentii III. cum species ad putrefactionem tendunt, redire substantiam panis et vini, antequam ex eis generetur vermis, rejicitur breviter et clare, de quo in Oxon. hic quæst. 6. n. 3.

Sententia D. Thomæ redire materiam, si debet generari vermis ex speciebus, refutatur primo, quia non ante instans generationis vermis, alioquin ibi esset materia simul cum corpore Christi, et sine forma contra ipsum ; neque simul cum generatione, quia agens naturale non agit nisi materiam quantam. Vide Doctorem ibidem a n. 5. Tertia sententia Ægidii, Henr. et aliorum, materiam redire post generationem et formam educi de potentia dimensionum, rejicitur, quia forma substantialis nequit educi de accidentibus, et sequeretur formam esse sine materia. Vide ibidem a n. 7. Quarta sententia Richardi, dari possibilitatem in speciebus vini, qua possunt converti in materiam

et formam, rejicitur, quia materia non generatur, et generatio vermis sic non esset naturalis. Item, materia sic non esset quanta, vide num. 10.

2. Opinio Innoc. quod substantia panis redit corruptis speciebus.

Hæc est opinio Domini Innocentii *de offic. Miss. part.* 3. *c. de fractione*, quæ dicit, quod substantia panis redit, et hoc quidem potest sic sustineri : Christus est in Eucharistia ut nutrimentum spirituale; igitur tamdiu debet esse sub speciebus, quamdiu species illæ panis repræsentant conveniens nutrimentum corporale. Potest autem circa istas species fieri tanta alteratio, quando sunt separatæ a substantia, quod non repræsentant ut conveniens nutrimentum corporale, sicut posset fieri si sub illis substantia panis esset, sicut si panis putrefieret, et species similiter, et amitterent proprias passiones earum, ut colorem, saporem; igitur tunc desinit sub eis esse corpus Christi, et incipit substantia panis redire, manentibus quibusdam accidentibus, licet non omnibus, quæ essent convenientia nutrimento, et per consequens tamdiu manet ibi corpus Christi sub speciebus illis, quamdiu manet substantia panis ut conveniens nutrimentum corporale.

3. Refutatur.

Contra hanc opinionem arguo sic : Quæro quando redit substantia panis? aut in ultimo instanti transmutationis, quando generatur substantia, aut ante illud ultimum instans? Non in illo ultimo instanti, quia tunc illa substantia panis rediens simul esset et non esset, et sic sequitur inconveniens ex hoc quod in illo instanti generetur aliqua substantia. Si autem redeat ante illud ultimum instans, videntur tunc sequi duo inconvenientia: Primum, quod non tamdiu manet ibi corpus Christi, quamdiu manent ibi species panis non corruptæ, cujus oppositum tenetur communiter.

Corpus tamdiu manet sub speciebus quamdiu maneret panis, si ibi esset.

Istud tamen forte non haberet pro inconvenienti, quia diceret secundum prædictam declarationem quod non diutius maneret sub speciebus corpus Christi, nisi quamdiu manet ibi substantia panis, si esset ut conveniens nutrimentum corporale.

Aliud inconveniens quod sequitur, est, quod agens quod potest in partem motus, potest in totum motum, et in terminum, quando non magis repugnat una pars motus susceptivo, quam alia. Patet ex supradictis. Sed non magis repugnat illis speciebus, sive susceptivo alterationis, una pars alterationis, quam alia; igitur agens, quod potest imprimere primam partem alterationis, potest in totam alterationem, et per consequens non oportet substantiam panis redire ante finem alterationis.

Sed hîc forte diceretur, quod verum est, quod non oportet substantiam panis redire propter alterationem, nec propter terminum intrinsecum alterationis, sed propter terminum substantialem, qui est substantia, quæ debet sequi in fine alterationis virtute substantiæ generantis vel creantis.

4. Sententia D. Thomæ

Alia est opinio, quæ ponit materiam redire, quia agens naturale non agit, nisi in materiam, et de ista materia agens naturale generat substantiam.

Rejicitur primo.

Contra sicut prius: Aut illa materia redit in ultimo instanti, aut ante ultimum instans? si enim post ultimum instans rediret, frustra poneretur redire ad salvandam generationem. Si redit ante ultimum instans, igitur materia simul esset in Eucharistia cum corpore Christi, quod non tenet communis schola, quia communiter ponitur corpus Christi tantum esse in illis speciebus, et illæ sine subjecto, quod non esset, si maneret ibi materia panis.

Secundo ad hominem.

Similiter sequeretur quod materia tunc esset sine forma, quod est impossibile secundum opinantem, quia Deus non potest eam facere sine forma secundum eum, quia constat quod forma panis non manet, vel saltem si materia est sine forma, hoc non est sine novo miraculo; ergo si redeat materia aliquo modo, tantum redit in ultimo instanti; et si hoc, igitur frustra ponitur redire materia, ut scilicet agens naturale generet ex ea; sed in isto instanti non potest agens naturale aliquid generare, ut concedit ille sic opinans; licet enim, ut credo, agens naturale attingat essentiam materiæ, non tamen agit in eam, nisi ut sub quantitate, et maxime secundum istum Doctorem.

Tertio.

Præterea, non potest esse naturaliter generatio sine corruptione secundum sic opinantem; sed si materia rediret in illo instanti, esset tunc materia sub illa forma de novo sine corruptione præcedente. Unde dico quod si materia sola rediret, et haberet esse definitive, sicut Angelus, tota natura non attingeret eam, ut aliquam formam educeret de ea, licet posset attingere ad eam sub quantitate.

6. Tertia opinio [illegible]

Tertia opinio ponit materiam redire, sed non a Deo. Isto modo dimensiones per se existentes habent modum substantiæ, et propinquæ sunt materiæ primæ, quatenus sunt interminatæ, et ideo de eis potest educi forma substantialis, et possunt substare formæ substantiali, ut materia; sed quando convertuntur in substantiam rei alendæ, tunc redit materia rei nutribilis sub illis dimensionibus interminatis.

7. Improbatur primo.

Sed contra hanc opinionem argutum est supra, et adhuc arguo sic: Quod impossibile est de potentia illarum dimensionum educi formam substantialem, quia impossibile est ut de potentia formæ naturaliter posterioris, educatur forma naturaliter prior; nunc autem forma substantialis est naturaliter prior omni dimensione; igitur impossibile est ut de dimensionibus, sive sint terminatæ, sive interminatæ, educatur aliqua forma substantialis.

Forma substantialis [illegible]

Secundo.

Præterea, non solum possibile est ex illis speciebus et dimensionibus, aliquid nutriri, et per consequens aliquam substantiam nutribilem generari, sed possibile est ex eis generare substantiam, quæ non est nutribilis, ut ignis, vermis, quæ non generantur per nutritionem; sed si in istis per nutritionem non redit materia, et ex eis generaretur compositum, in quo solum educitur forma substantialis ex eis, sequeretur quod utrumque esset compositum, et sine materia

Tertio. Quodlibet compositum substantiale necessario est materiatum.

Item, possibile est plures partes carnis Sacerdotis per nutritionem ex illis speciebus aggenerari; sed si non esset ibi materia, partes istæ carnis non essent compositæ, nisi ex quanto et quali, et per consequens si aliquis esset totaliter nutritus ex talibus, haberet tunc carnem mathematicam quantam et qualem, sed non materiatam.

8\. Quarta sententia Richard.

Quarta opinio est, quæ ponit quod sicut materiæ concreata est possibilitas transmutationis ad formam, ita in transubstantiatione accidentibus manentibus sine subjecto, concreatur possibilitas transmutabilis, non tantum in formam, sed etiam in ultimum gradum actualis, quæ est materia, et per talem possibilitatem potest ex illis speciebus generari compositum ex materia et forma.

Refutatur primo.

Contra, illud purum possibile sic concreatum speciebus separatis in potentia ad materiam, secundum sic opinantem, est terminus creationis; igitur est aliquid extra causam suam creativam; tale autem infimum est materia prima, cum ipsa sit infima omnium entium, et tamen non convertitur in materiam primam; ergo oportet quod sit inferior materia prima, et per consequens sequitur quod aliquid producatur a Deo inferius in entitate prima materia, quod est contra Augustinum *lib.* 12. *confess. c.* 33. qui dicit eam esse creatam prope nihil, quia de facto ipsa est infima inter omnes creaturas, licet Deus posset forte facere aliquid inferius ea.

Materia prima est infimum ens.

Secundo.

Item, materia non producitur per generationem, cum sit fundamentum præsuppositum cuilibet generationi naturali; illud igitur purum possibile, quod ponis esse annexum speciebus remanentibus, non potest actione naturali converti in materiam primam, vel in compositum ex materia et forma, cujus oppositum dicit sic opinans. Ponit enim quod licet illud purum possibile actione supernaturali, ut per creationem, producatur, tamen quia accidentia corrumpuntur illud actione naturali convertitur in materiam et formam, et per consequens in totum compositum, et ita materia erit generabilis.

Materia præsupp[onitur] in omni generati[o]ne naturali.

Tertio. Agens naturale non pote[st] agere ni[si] in quantum.

Item, esto quod in Eucharistia esset tale purum possibile loco materiæ, adhuc frustra poneretur, quia ponitur quod agens naturale ex eo generet compositum naturale, sed ut ibi est, non est illud purum possibile quantum; sed agens naturale non potest agere nisi in quantum; igitur ut ibi est, frustra ponitur.

SCHOLIUM II.

Resolutio: Per mutationes specierum, quæ non repugnant substantiæ panis et vini, nulla nova substantia fit, quia manet Eucharistia, et ea manente accidentia sunt sine subjecto; facta tamen mutatione repugnante pani et vino, creatur a Deo substantia nova composita, cui conveniunt accidentia corrumpentia species, et rem optime explicat. Vide eum in Oxon. hîc a n. 11.

9\. Sententia Doctoris.

Respondeo igitur ad quæstionem, quod de numero transmutationum, quæ fiunt circa Eucharistiam, quædam fiunt manente Eucharistia, et propter istas transmutati-

Mutatio non corruptiva Eucharistiæ non petit generari substantiam.

ones non oportet substantiam redire, nec de facto per tales redit alia substantia, et hujusmodi transmutatio est loci mutatio, rarefactio et condensatio, et ultimo omnis alteratio talis, quæ non repugnaret substantiæ panis et vini, si ibi essent et in illis talibus transmutationibus et terminis eorum manet Eucharistia, et sub illis speciebus manet ibi corpus Christi, et manente ibi corpore non redit aliqua alia substantia ; ergo a primo, in hujusmodi transmutationibus non redit alia substantia.

Secundo.

Item, in illis transmutationibus, quia non corrumpuntur accidentia, manent accidentia sine subjecto, et per consequens nulla substantia afficitur illis accidentibus ; igitur nulla substantia redit, quia si rediret afficeretur illis, aliter frustra rediret ; igitur.

Per mutationem incompossibilem substantiis panis et vini, si ibi essent, desinit Eucharistia.

Quædam vero transmutationes si essent circa istas species Eucharistiæ, et forent incompossibiles substantiis panis et vini, affectis illis speciebus ; de istis dico quod licet cujuslibet talium motus vel mutationis termino repugnet esse Eucharistiæ, non tamen est necesse ut redeat aliqua substantia, licet de facto semper redeat substantia, quando fit talis transmutatio. Probatio assumpti est, quia agens, quod potest in motum, potest et in terminum motus, si terminus non magis repugnet passo quam motus ; sed agens naturale potest istas species alterare, ut experientia docet de facto, nisi dicatur quod solus Deus facit omnem actionem et transmutationem quæ apparent ibi, quod non videtur probabile, et terminus hujus alterationis non repugnat passo, ut qualitas quantitati, quia non magis repugnat terminus alterationis ut qualitas contraria ipsi quantitati quam motus ipse, quia quantitas nullam qualitatem sibi determinat ; igitur agens naturale potest in terminum alterationis, etiamsi quantitas existat sine subjecto ; igitur propter terminum alterationis non est necesse substantiam redire.

Dico tamen quod de facto, facta tali alteratione circa species Eucharistiæ, quæ repugnaret, et esset incompossibilis substantiæ panis et vini, si ibi essent, substantia redit propter dispositionem divinam, quæ ita esse statuit, et veritatem Eucharistiæ. Sicut enim Deus statuit illas species esse Eucharistiam, ita statuit nulla alia accidentia esse Eucharistiam ; igitur agens potens inducere accidentia, et qualitates contrarias qualitatibus Eucharistiæ, potest corrumpere Eucharistiam, et facere eam desinere esse. Sed Deus statuit in hoc solo Sacramento Eucharistia manere accidentia sine substantia ; igitur in illo instanti in quo inductæ sunt hujusmodi qualitates contrariæ qualitatibus in Eucharistia existentibus per se, voluit Deus quod rediret per creationem substantia composita, cui talia accidentia convenissent. Unde in eodem instanti, in quo inducta sunt hujusmodi accidentia contraria prioribus, dat eis Deus conveniens subjectum, et hoc sine novo miraculo, quia eodem miraculo quo statuit accidentia, dum sunt in D.

Eucharistia solum, manere sine subjecto, voluit contraria accidentia inducta habere subjectum creationi conveniens.

10. Ad argum. principale primum. Ad primum, cum dicitur quod quantitas habet modum substantiæ, falsum est, nisi loquendo de modo negativo, qui est *non esse in alio*; sed nulla habet modum positivum ut potentiam, qua de ea potest educi naturaliter forma substantialis, cum sit forma naturaliter posterior forma substantiali.

Ad secundum. Ad secundum dico quod agens naturale approximatum illis speciebus potest naturaliter agere omnem actionem, quam posset agere circa illas, si essent in substantia. Sed ad hoc quod producatur substantia oportet necessario concurrere actionem divinam, qua creetur substantia, supplens vicem agentis naturalis et substantiæ, et hoc non est novum miraculum, ut dictum est.

Ad tertium, concedo quod agens naturale necessario agat, et quod nec propter actionem suam, nec terminum actionis suæ requirat aliud agens; sed hoc quod producat substantiam, requirit aliud agens supernaturale, et aliud quam naturam. Ad tertium.

Ad quartum, concedo quod Deus sinit naturam agere tantum actionem, quæ sibi potest competere naturaliter; sed quando accidentia sunt separata a substantia, non potest per actionem suam in productionem substantiæ, quia non est ibi passum, de quo producatur, quod necessario requirit omne agens naturale; et ideo non sinit Deus naturam illam facere, quod non potest, et hoc facit per se ipsum, ut dictum est. Ad quartum.

DISTINCTIO XIII.

De Ministro Eucharistiæ.

QUÆSTIO I.

Utrum sola actione divina possit corpus Christi confici?

Alens. 4. *p. q.* 14. *m.* 3. *art.* 1. D. Bonav. *d.* 10. *art.* 1. *q.* 1. D. Thom. 3. *p. q.* 7. *art.* 8. Suarez 3. *tom. q.* 60. *sect.* 2. Scot. *in Oxon. hic q.* 1. *et quodl.* 10.

1. Circa distinctionem decimam tertiam quæro : *Utrum sola actione divina possit confici corpus Christi?*

Argument. primum negativum. Arguitur quod non : Omnis actio in motu fundatur *lib.* 6. *Princip. c. de actione.* Deus non agit per motum ; igitur nulla actione potest convertere panem in corpus suum.

Secundum. Item, proprium est actioni inferre passionem ut prius; sed per conversionem panis in corpus non fit passio, quia in ultimo instanti illius conversionis, non est substantia panis, et per consequens tunc non patitur substantia, nec corpus Christi patitur, quia tunc mutaretur ; igitur corpus Christi nulla actione potest confici, cum non sit ei passio in aliquo correspondens.

Tertium. Item, quod non solum actione divina, videtur, quia agens naturale potest convertere aliquod totum in aliquod totum, quia potest

Aristot. generare ; generatio vero est conversio totius in totum *ex* 1. *de Generatione text.* 10 *et* 13. igitur ad hoc quod corpus Christi efficiatur, non requiritur nisi quod totum aliud convertatur in ipsum totum, quod potest per agens naturale fieri, ut videtur.

Item, natura potuit formare corpus Christi in *esse* naturali ; igitur similiter potest illud formare in *esse*, quod habet in Eucharistia. Consequentia patet, quia idem est *esse* corporis Christi in *esse* naturæ, et in Eucharistia ; igitur idem agens potest habere causalitatem super id utrobique. Antecedens patet, quia corpus suum est ejusdem speciei cum corporibus nostris ; igitur si virtus naturalis potest informationem corporis nostri, poterit et corporis sui. Quartum.

Item, si Sacerdos non potest convertere panem in corpus Christi, igitur non requiritur intentio in sacerdote, ad hoc ut conficiat, quia in nulla causa requiritur intentio alicujus effectus super quem non habet causalitatem. Quintum.

Contra 1. q. 1. *Intra catholicam Ecclesiam*, et ponitur in littera, et sumitur ab Augustino *in lib. de corpore Christi*, qui dicit quod ipse, scilicet Deus, est, *qui per Spiritum sanctum efficit illud corpus Christi*, scilicet in Eucharistia. Ad hoc est etiam auctoritas Gregorii in littera. Ratio ad oppositum Augustin. Gregor.

SCHOLIUM I.

Certum est actione Dei panem converti posse in corpus Christi; sed de actione qua id fit, dubitatur an sit quid absolutum? et multis suadetur quod sic.

2. Respondeo, ista quæstio quærit an tantum actione divina possit confici corpus Chriti, vel actione cujuscumque alterius, et hoc vel ut principalis, vel ut instrumentalis agentis; et ideo circa solutionem ejus tria sunt videnda. Primo, si actione divina possit panis converti in corpus Christi. Secundo, si hoc potest fieri actione alterius agentis ut principalis agentis. Tertio, an actione alicujus creati, ut instrumentaliter agentis?

Tria examinanda.

De primo, non videtur dubium quin sic, et probatur: si panis converteretur in aliquid non præexistens, hoc fieret actione divina; igitur similiter si convertatur in præexistens, ut in corpus Christi, hoc fiet actione divina. Consequentia patet, quia non minoris virtutis est convertere aliquid in præexistens, quam in non præexistens, cum utrobique requiratur agens, cujus virtuti activæ totaliter subsit *esse* et *non esse* extremorum. Antecedens patet, quia si panis converteretur in non præexistens totaliter, et simpliciter produceretur a Deo; sed non producitur aliquid simpliciter, nisi actione simpliciter, quia relatione nihil simpliciter producitur; sed si aliquid convertatur in non existens, hoc erit actione divina, et non aliqua relatione.

Resolutio primi. Sola actione divina potest hoc Sacramentum confici. Probatur primo, et quod hæc actio sit absoluta.

Secundo. Item, facta conversione alicujus in non præexistens, si terminus illius actionis non produceretur, cum non minus producatur ibi terminus quam in creatione, sequeretur quod creatio, qua Deus producit creaturam, non esset vera actio, sed relatio, cum creare creaturam sit velle eam esse; sequeretur quod *velle* Dei, quo vult eam esse, est relatio ad creaturam, quod est manifeste falsum.

Item, relatio fundatur super actionem et passionem 5. *Metaph.* ad aliquid text. com. 20. *Relatio non fundatur super relationem*; igitur actio non est relatio; igitur actio divina conversionis panis in corpus Christi, est vera actio. Tertio. Aristot.

Item, si productio, qua Deus producit extra, esset relatio et non actio, eadem ratione et productio ad intra verius esset relatio quam actio, et tunc in divinis non est nisi quoddam *referri*, quod non est verum. Quarto.

Item, relativum non est causa sui correlativi, quia sunt simul natura; sed producens est causa producti, quod constat per productionem formaliter; ergo productio, qua Deus aliquid producit, non est relatio, sed vera actio. Quinto.

SCHOLIUM II.

Sententia Doctoris, actionem Dei non esse de genere Actionis, alias creatio passiva esset passio de genere Passionis; ponit ergo tres respectus producentis, educentis et transmutantis; et in hoc tertio docet consistere actionem de genere Actionis, et alii duo spectant ad genus Relationis, de quo late in Oxon. hic a n. 2. ubi probat hæc juxta mentem Philosophi tenenda. Vide Scholium ibi ad n. 17.

Ad hoc respondeo quod non multum movet, et dico quod nec pro- 3. Rejicit has rationes.

ductionem ad intra vel ad extra, oportet ponere actionem de genere Actionis, eo modo quo genera Prædicamentorum transferuntur ad divina, sed relationem, ut Prædicamentum relationis conceditur ibi manere, quia tam generatio quam creatio magis assimilatur relationi, ut distinguitur contra actionem de genere actionis quam actioni. Cujus probatio facilis est de creatione activa, quia si creatio activa in Deo esset actio, ut actio distinguitur contra relationem, sequeretur quod creatio, sive productio passiva esset passio in creatura, ut passio distinguitur contra relationem; consequens est falsum, ergo et antecedens. Probatio consequentiæ: Actioni propriæ correspondet passio sub propria ratione passionis, nisi actio ponatur aliquid absolutum in Deo, quod non convenit, quia tunc Deus secundum aliquid absolutum in eo diceretur ad creaturam; si igitur in Deo sit creatio vera actio, igitur creatio in creatura qua producitur, est vera passio. Consequentia etiam probatur per locum a minori sic: Minus videtur quod actio vera de genere Actionis, quæ assimiletur actioni illius generis, sit in Deo, quam passio in creatura, quia creatura est fundamentum novum, et respectus novus. In Deo nihil est novum, sed in creatura; creatio non est vera passio, quia habitudines istæ, et respectus actionis et passionis sunt respectus extrinsecus advenientes, et non oriuntur ex natura extremorum positis extremis; quia dato quod sic, oporteret dicere quod actio et passio non essent distincta genera, sed species relationis, et cum sit sibi talis respectus, si necessario consequerentur fundamentum positis terminis, non essent nisi quatuor Prædicamenta. Sed respectus creaturæ ad Deum est ex natura rei creatæ, imo summe oritur ex natura extremi, quia impossibile est creaturam esse sine respectu et dependentia ejus ad Deum, et ideo forte respectus ille non est alia res a suo fundamento, cum tamen relatio unius creaturæ ad aliam necessario sit alia res a suo fundamento, sicut alias apparebit; igitur creatio passiva in creatura non est passio de genere Passionis, sed relatio de genere Relationis formaliter.

Actio Dei est in genere actionis.

Creatura non potest esse sine dependentia ad Deum.

Item, actio ut distinguitur contra relationem semper requirit passum per Philosophum 5. *Metaph. text. com.* 17, ubi definiens potentiam activam dicit quod *est principium transmutandi aliud inquantum aliud*; igitur actio proprie dicta est passi transmutabilis, et respicit aliud ut transmutatum. Sed ubi nihil est productum, sicut est in creatione, ibi non est aliquid transmutatum proprie, quia non aliquid quod aliter se habet nunc quam prius, cum prius fuerit nihil, et modo primo sit aliquid; igitur creatio in Deo, qua creatura producitur extra, non est actio, ut distinguitur contra relationem.

Actio, Potentia activa quid?

Quantum ad istum articulum, dico quod ad hoc quod agens naturale agat per motum ad productionem termini inducendo formam, et alterando passum ipsum, tria requirit, scilicet ipsum productum,

4. Agens naturale requirit tria ad operandum.

vel creatum per motum, vel mutationem quod est primus terminus, et ipsum eductum, sive inductum ut formam, quæ est formalis terminus, et principium passivum sive materiam præsuppositam suæ actioni; et isti respectus ad producentem non sunt iidem, sed alius et alius, quia fundamenta sunt alia utrobique. Similiter e converso, alia est relatio agentis ad passum, alia producentis ad productum, sive sit primus terminus ipsius productionis, vel formalis. Istud etiam patet ex alio, quia relatio producentis ad productum est mutua; non est autem mutua producentis ad passum, vel transmutabile, in quod agit, quia producens est causa termini producti; et ideo productum dependet a producente essentialiter, et per consequens relatio ejus ad producentem est relatio intrinsecus adveniens, sine qua non est productum, posito termino. Similiter e converso, si est mutua relatio producentis ad productum, ipsius ad productum est relatio intrinsecus adveniens; sed sic non est transmutans et agens per motum causa transmutabilis, sed præsupponit ipsam, unde simul cum agente concurrit, ut causa partialis ad rationem producti; unde transmutatum non dependet essentialiter a transmutante, quantum ad *esse* suum primum, sicut productum dependet essentialiter a producente *in esse* suo primo. Est ergo alia habitudo producentis ad productum, et transmutantis ad transmutabile, quia prima habitudo consequitur ex natura extremorum; non sic illa habitudo inter transmutans et transmutabile sequitur positis extremis, quia utrumque potest uniformiter manere, ut lignum, et ignis in natura sua nulla actione vel passione existente inter illa, et quando extrema possunt habere idem *esse* sine relatione alia, tunc illa relatio est respectus et contingenter eis adveniens.

Relatio producentis ad productum est mutua et intrinseca, et e converso.

Relatio transmutatum est non mutua, et extrinseca.

5. Quod dixi *in primo lib. dist* 27. q. 1. n. 14. quod generatio in divinis non est actio, adhuc dico, quia cum actio de genere Actionis semper sit respectu passi, et Pater non producat Filium de aliquo passivo, vel materia, non est actio in divinis, ut distinguitur contra relationem; non igitur sic generatio in divinis est actio, prout sibi correspondet passio in aliquo. Similiter dico de creatione, quod non est actio, ut *actio* distinguitur contra *relationem*, quia actio talis cum sit respectu alicujus passi præsuppositi, non posset esse productio alicujus secundum totum *esse* suum, sed tantum productio ejus secundum partem formalem, cui præsupponitur pars materialis transmutati; creatio vero est productio totalis rei, quia de nihilo, et ideo non potest esse actio de genere Actionis. Similiter dicendum est de conversione illa panis in corpus, quod non est vera actio, ut distinguitur contra relationem, sed tantum relatio, ut dictum est de creatione.

Actioni de genere Actionis correspondet passio.

An conversio sit de genere propria actionis.

6. Tamen propter argumenta sciendum est, quod hoc nomen *actio* est æquivocum, omissis enim operationibus, quæ sunt perfectiones simpliciter ipsius operantis, ut *intelligere* et *velle*, et non proprie

Nomen actio est æquivocum.

actiones, quia actio non perficit agentem simpliciter, adhuc actio dicit tres habitudines, unam ad primum productum, et sic actio dicitur productio activa; aliam habitudinem ad formam inductam, et dicitur eductio vel inductio activa; tertiam habitudinem habet ad passum, et sic dicitur transmutatio; attamen ista tertia non est tantum de genere Actionis, sed respectus extrinsecus et contingenter adveniens. Actio vero secundum alias significationes est species relationis intrinsecus adveniens, oriens ex natura extremorum vere; igitur potest dici quod actione divina convertitur panis in corpus Christi, et quod a nullo creetur, prout creatio relationem dicit, et non actionem de genere Actionis; relatio enim et substantia solum attribuuntur Deo inter Prædicamenta.

Triplex habitudo, producti videlicet, inducti et transmutati.

Ad primum argumentum in oppositum, cum arguitur quia productione, sive actione aliquid producitur; sed illa actio non est de genere Actionis, sicut nec passio termini producti est de genere Passionis, quia totum producitur, et nihil ejus præfuit, quod necessario convenit, ubi est talis passio; et ideo nego assumptum, et dico quod illa productio, qua creatura producitur, est formaliter in genere Relationis. Et cum arguis, relatione nihil producitur; productione aliquid producitur; igitur productio non est relatio. Dico quod hæc ratio neminem debet movere, quia non concludit contra me, quod probo sic : Nam nihil absolutum ponitur in Deo in comparatione ad creaturam; igitur productio, qua Deus dicitur creaturam producere, non dicit aliquid absolutum in eo; igitur est respectus aliquis; sed quæ est necessitas ad magis concedendum quod respectu aliquid producatur, quam quod relatione aliquid producatur? non enim est magis inconveniens unum, quam aliud; igitur sicut unum potest concedi, et aliud.

Ad argum. quæ videntur probare actionem esse quid absolutum.

Productio creaturæ non ponit in Deo aliquid absolutum.

Secundo sic per idem, formalius dicitur aliquid produci productione passiva, quæ est in eo, quam productione activa, quæ est in agente; si igitur non est inconveniens ut aliquid dicatur produci productione passiva, quæ est in eo relatio, et non passio de genere Passionis, ut ostensum est, multo fortius potest concedi quod producatur productione activa, quæ est relatio in agente, et nullo modo actio de genere Actionis.

Productio passiva est relatio [illegible]

Dico ad ipsum argumentum, quod peccat per amphibologiam, et figuram dictionis, sicut hoc argumentum : Omne quod est simile, qualitate est simile; sed homo est similis similitudine; igitur similitudo est qualitas; sicut hic, ille liber est Aristotelis; ergo est possessio Aristotelis, etc. Utrumque enim peccat secundum amphibologiam ex diversa constructione ablativi casus, qui construitur in ratione principii formalis. Nam ablativus potest construi in ratione principii formalis, et hoc vel principii formalis proximi vel remoti; hæc enim est vera, *homo est similis albedine, vel qualitate*, quia ablativus construitur in ratione principii

8. Ad primum.

[illegible]

simile albedine, et similitudine, formalis remoti vel fundamentalis. Fundamentum enim non est formaliter similitudo; sed hæc : *homo est similis similitudine*, est vera, prout ablativus construitur in ratione principii proximi, sicut hæc, *homo ese albus albedine*. Ideo arguendo, homo est similis albedine, et est similis similitudine, est amphibologia ex diversa constructione ablativi casus cum aliquo, et ulterius inferendo conclusionem ex præmissis veris in diverso sensu, et non eodem, fit fallacia figuræ dictionis, quia in illa conclusione interpretatur constructionem ablativi casus cum verbo in ratione principii formalis proximi, esse constructionem ejus in ratione principii formalis remoti, et e converso.

Ex diversa ablativi constructione in ratione principii formalis sequitur veritas et falsitas propositionis.

Ad propositum, dico quod hæc, *productione aliquid producitur*, est vera, prout ablativus construitur in ratione principii formalis proximi et non remoti, quia tunc productio esset aliqua forma activa, si construeretur in ratione principii formalis remoti, quod est falsum; unde Deus productione producit, ut proximo denominativo. Sed cum dicis in minori quod *relatione nihil producitur*, hæc est falsa, si ablativus construatur in ratione principii formalis proximi, sicut prius, et proximi denominativi; unde quo modo major est vera, eo modo minor est falsa. Si autem intelligat in minori relatione, et ablativum casum construi in ratione principii formalis remoti, sic est vera, et illo modo major affirmando est falsa, et ideo in conclusione fit fallacia figuræ dictionis, quia interpretatur principium formale proximum, et non est proximum, sed remotum, et commutatur unum principium in aliud.

9. Ad secundum. Creatio activa est relatio rationis.

Ad secundum, cum dicis si creatio non esset actio vera, sed relatio, *creare* Dei esset referri ad creaturam. Dico quod creatio activa non est actio de genere Actionis, sicut nec creatio passiva est passio de genere Passionis, sed tantum relatio, et concedo consequentiam, quod *creare* est formaliter referri ad creaturam.

Sed cum infers, igitur intelligere et velle rem creandam esse, non esset nisi relatio, respondeo quod intelligere et velle rem, importat duo, unum principaliter, et aliud ex consequenti; ex principali significato significat operationem divinam, et ex consequenti connotat respectum, quatenus significatur transire super rem creatam; unde importat velle dominium, vel operationem divinam, ut tamen transit super objectum; unde ex principali significato ejus dicit aliquid absolutum, et ex consequenti respectum. *Creare* vero e converso principaliter et formaliter significat respectum ad creaturam, connotat tamen *velle* divinum ut fundamentum, et principium ejus; modo non sequitur, *creare* est referri formaliter; igitur *velle* divinum, quod connotat, est formaliter relatio.

Velle rem importat duo.

Creare dicit respectum pro formali, connotative vero velle divinum.

10. Ad tertium. q. 1. n. 27.

Ad tertium, cum dicitur quod super actionem et passionem fundatur relatio, dico quod non, sicut alias dixi, *dist.* 27. *primi libri*,* sed super potentiam activam et passivam tantum, et non super eas, nisi ut

dispouentes primas ad talem relationem, quia quando est relatio talis fundata super potentiam activam et passivam, ut paternitas et filiatio, non est actio, sed transit. Quando etiam talis actio est, nondum est talis relatio paternitatis; non enim quando generat, est pater, sed tantum post quando fœtus primo formatur, et quando fœtus est formatus in utero; et quando est relatio paternitatis et filiationis, tunc non est actio generationis, nec passionis, quia præcesserunt prius; et ista communiter est actio de genere Actionis sine relatione illa, quæ consequitur eam, et e converso; quod non contingeret, si esset fundamentum ejus, quia fundamentum est simul cum eo quod fundat, et fundatum non est sine eo quod fundat ipsum. Est tamen, ut dixi, prima dispositio ad illam relationem, sicut alteratio ad formam substantialem; et sicut alteratio non est quando forma substantialis inducitur, sic possibile est actionem non esse, quando illud ad quod disponit, est. Salvatur igitur dictum Philosophi 5. *Metaphys.* quod relationes de secundo modo dicuntur secundum potentiam activam et passivam, ut secundum fundamenta talium relationum; vel secundum actionem et passionem ut secundum dispositiones primas ad relationes illius modi; disjunctiva enim illa est vera pro altera sui parte in ratione fundamenti eorum

Relationes fundantur super potentias activam et passivam.

Fundamentum et relatio sint simul.

Triplex Philosophi explicatio.

11. Aliter potest dici, quod Philosophus in 5. *Metaph.* non tantum loquitur de speciebus relationis, sed etiam de modis relativorum, nam quilibet dicitur relative, sive sit in illo genere, sive non, sicut ibidem determinans de qualitate non solum loquitur de speciebus qualitatis, sed etiam de modis ejus, quibus dicitur qualitas etsi improprie, unde dicit ibi, quod differentia substantialis uno modo potest dici *qualis*, quæ tamen non est de genere Qualitatis, sed Substantiæ. Ita potest dici hic, quod in secundo modo relativorum non tantum ponuntur species relationis, quæ sunt respectus intrinsecus advenientes, sed etiam modi respectivi alii extrinsecus advenientes, ut actio et passio; et secundum istos respectus dicuntur aliqua formaliter ad alterum, licet non adveniant ab intrinseco, sicut illæ relationes intrinsecus advenientes. Per hoc ad Philosophum dico, quod illa quæ referuntur secundum potentiam activam et passivam fundant, sicut illa quæ sunt species relationis, et alia quæ dicuntur secundum actionem et passionem, non fundamentaliter, sed formaliter; non quod actio et passio sunt species Relationis, et respectus intrinsecus advenientes, sed quod sint formaliter respectus extrinsecus advenientes. Et secundum hoc dicatur quod non solum ponit ibi species Relationis, sed illa etiam, quæ habent modum relationis, ut esse formaliter ad aliud, et sic actio et passio possunt esse relationes. Tertio modo potest dici, quod Philosophus loquitur ibi de actione secundum quod importat habitudinem agentis ad productum et secundum hanc significationem esse formaliter

dicit respectum aliquem de genere Relationis, et non actionem de genere Actionis, quia illa non dicit nisi respectum ad passum, et materiam transmutabilem, sicut ad partem producti. Et tunc posset dici ad Philosophum, quod secundo modo relativorum dicuntur aliqua relative secundum potentiam activam et passivam fundamentaliter, vel secundum actionem et passionem formaliter, quia isto modo actio et passio sunt formaliter relationes, et non de genere Actionis et Passionis.

12. Ad quartum. Ad quartum, quod tunc *generare* et *dicere*, est referri; si enim prædicatio abstracti de abstracto sit vera, ut vere possit dici, generatio est relatio, non est inconveniens; sed necessarium est quod concretum vere dicatur de concreto, et ita concedo quod generare filium sit referri ad eum; omnia enim verba sunt concreta, a concretis tamen usque ad abstractum non semper recurritur nisi quando concreta sunt per se eadem, et e converso semper valet communiter.

Generare est referri connotans naturam.

Aliter potest dici, quod *dicere* non tantum dicit relationem formaliter, sed etiam cum hoc connotatur principium formale ejus, non enim tantum dicit productionem, sed productionem per memoriam, tanquam per principium formale expressivum notitiæ. Unde non est *dicere* præcise idem quod referri, quia plus connotat *dicere*, licet formaliter sit idem et referri.

Dicere est referri connotando memoriam fœcundam.

13. Ad ultim. Ad quintum, cum dicitur quod producens est causa producti, non sic correlativum sui correlativi. Respondeo quod ratio illa est contra quamcumque opinionem, quia secundum illam rationem, vel oportet ponere personas absolutas, quod ipse negat, vel negare originem inter illas, quia origo unius ab alia est relatio. Unde dico quod relativum est causa sui correlativi, et principium originativum illius, unde referri relatione originis non est nisi esse ab alio, vel esse a quo alius. Et cum dicit quod non, quia relativa sunt simul natura, ita quod unum non potest esse sine alio, sed sunt invicem simul secundum definitionem illorum, quæ sunt simul natura 5. *Metaphys. text.* 17. et tamen constat quod unum correlativorum sit causa, vel principium originans alterius correlativi, et prius sit origine, quia si nullo modo esset prius eo origine, statim sequeretur quod nullo modo originaretur ab illo, non magis quam e converso. Quomodo autem simultas naturæ stet cum prioritate originis, dictum est *dist.* 26. *primi libri.* * *q. 4. n. 14.

Relativum est principium sui correlativum.

Aristot.

Simultas naturæ stat cum prioritate originis.

Secundum hoc dicendum est ad primum articulum, quod actione divina, quæ est relatio, et non actio de genere Actionis, sicut potest ibi poni, conficitur corpus Christi, sed non actione quæ sit relatio realis ad creaturam, sed tantum relatio rationis, quia, ut dictum est *in* 1. *lib.* * Dei ad creaturam non potest esse relatio realis, propter formalem necessitatem ejus, quæ non requirit necessario aliud secum esse, et ejus simplicitatem, ut ibi patet. * d. 30. q. 1.

SCHOLIUM III.

Resolvit transubstantiationem nulli creaturæ esse possibilem, et solvit rationes in contrarium. Vide eum in Oxon. num. 30.

15. An creaturæ ut agenti principali possit conversio panis in corpus Christi convenire. Quantum ad secundum articulum, an illa actio, quæ sit conversio panis in corpus Christi, possit alicui alteri, ut principali agenti convenire. Videtur quod sic, quia quod convenit Deo non per principium infinitum, potest convenire creaturæ; sed convertere panem in corpus, convenit Deo non per principium formaliter infinitum, ut per voluntatem, quæ non est formaliter infinita; igitur. Quia si sic, tunc includeret omnem perfectionem universaliter Dei tam absolutam quam relativam, et ita voluntas sola esset pelagus aggregatum ex omnibus perfectionibus, quæ sunt in Deo tam absolutis quam respectivis, quia illud aggregatum ex omnibus perfectionibus tam absolutis quam respectivis, solum est formaliter infinitum, ita quod si relatio non esset ibi, non esset totalis, nec infinita perfectio formalis.

Arguitur quod sic primo.

Secundo. Item, agens naturale potest illas species rarefacere et causare mixtionem aliorum cum illis, et illarum cum aliis, et per consequens illas alterare, quia *mixtio est alteratorum unio*, ex 1. *dist.* 8. sed non potest mixtum generari, nisi alia substantia nova redeat; igitur per illam potest illa conversio fieri in substantiam non præexistentem.

q. 3. n. 1. Mixtio quid?

16. Resolutio Quantum ad istum articulum, dico quod actione nullius alterius, ut principalis agentis, potest illa conversio totalis fieri, quia a nullo agente potest hæc conversio principaliter fieri, nisi in cujus virtute activa est totale esse et non esse utriusque extremi; sed hoc solum contingit de virtute Dei activa, et nullius creaturæ cujus est hæc actio conversionis, ut principaliter agentis.

Item, si aliqua virtus creata posset sic convertere totum panem in totum corpus Christi, vel in non præexistens, ut novam substantiam, pari ratione posset creare, quia in tali conversione totum producitur, sicut in creatione; sed non magis impedit creationem alicujus, quod producatur totaliter post aliud, quam si non produceretur post illud; nunc autem totum, in quod fit conversio, si produceretur, non post aliud conversum crearetur; igitur similiter crearetur, si totum converteretur in totum post aliud.

Ad primam rationem in contrarium, dico quod voluntas est formaliter infinita in Deo. Cujus probatio est, quia Deus formaliter est beatus in actibus intellectus et voluntatis; non autem esset formaliter beatus in actibus intellectus, nisi comprehenderet totaliter objectum beatificum, quod est essentia; sed essentia sua est formaliter infinita; igitur intellectus ejus, et actus, quo totaliter comprehendit, est totaliter infinitus; sed cum voluntas ejus eomodo comprehendat illud objectum formaliter infinitum, sicut intellectus intelligendo (aliter non esset voluntas ejus beata, si totaliter

17. Ad primum in contrarium. Voluntas Dei est formaliter infinita.

comprehenderet illud amando), sequitur quod voluntas erit formaliter infinita, et actus ejus formaliter infinitus.

Ad probationem. Relatio divina non dicit ullam perfectionem formaliter.

Ad probationem, dico quod si non conveniret sibi illud, non minus esset infinita formaliter, nam relatio non est aliqua perfectio formalis, quia si sic, esset aliqua perfectio formalis in una persona, quæ non esset in alia, quod non est verum. Et cum dicis, quod non est totalis perfectio in divinis sine relatione, dico quod si accipias *totalitatem* pro integritate perfectionum omnium extensive, verum est ; et sic est idem dicere, quod nisi Deus haberet integre perfectiones, quæ sunt in eo, tam absolutas quam relativas, non haberet totum quod est in eo. Si autem accipias *totalitatem* intensive, sic dico quod quælibet perfectio essentialis in divinis est totaliter infinita, ut voluntas et intellectus, et sic de aliis, nisi enim quælibet talis perfectio esset in se intensive totaliter et formaliter infinita, ex omnibus simul tam essentialibus quam relativis, non fieret unum infinitum, quia *finitum finito additum non facit nisi finitum ;* nec relationes additæ aliquid faciunt majus, quia finitum additum infinito non facit majus intensive, et per consequens relatio addita perfectionibus essentialibus, non facit majus cum eis, quantum ad infinitatem. Vel ergo omnia ibi simul aggregata sunt finita, et per consequens relatio non facit infinitatem, vel aliquod illorum, cum quo etiam relatio non facit magis, cum sit finitum, vel non necessario infinitum.

Quælibet perfectio in divinis est infinita formaliter intensive.

Finitum additum finito solum facit finitum.

Finitum additum in finito non facit majus intensive.

18. Ad secundum. q. 3. n. 7.

Ad secundum dico, sicut prius *in præcedente distinctione,* quod agens per alterationem corrumpens illas species, et inducens contrarias, nullo modo inducit substantiam; sed Deus in fine alterationis sub illis speciebus, ad quas agit alterans alterando, inducit conveniens subjectum per creationem, et similiter si illæ species agant in aliud, corrumpendo qualitates eis contrarias, non tamen possunt generare substantiam, quia accidens non potest esse immediatum principium generandi substantiam. Eodem modo dico hîc, quod cum aliæ species miscentur illis, aut illæ species vincunt aut vincuntur, aut nec vincunt, nec vincuntur, sed sunt in quodam medio. Si vincunt, tunc dico, sicut prius de agente corrumpente aliud. Si vincuntur, dico sicut dictum est, quando aliud agens corrumpit illas species. Et eodem modo dicendum est, quod mixtum generatur, quia in fine Deus creat substantiam convenientem et conformem illis accidentibus.

Creatura nequit generare ex speciebus Eucharisticis.

SCHOLIUM IV.

Sententiam D. Thomæ creaturam instrumentaliter concurrere posse ad transubstantiationem. Probat, quia accidens, ut substantiæ instrumentum, producit substantiam; ergo a fortiori poterit creatura transubstantiare, ut instrumentum Dei. Antecedens patet, quia substantia non est immediate activa, et hoc probat dupliciter. Hanc refutat Doctor efficaciter et perspicue probans etiam substantiam esse immediate activam, de quo fusius in Oxon. a num. 34.

19. Sententia D. Thomæ

Quantum ad tertium articulum, an actio conversionis possit competere alicui alteri, ut instrumen-

taliter agenti? Videtur quod sic, quia accidens potest esse principium generandi substantiam in virtute substantiæ; igitur eodem modo creatura in virtute Dei potest esse instrumentum agendi actionem istam conversionis. Antecedens probatur sic, quando aliqua sunt essentialiter ordinata, plus distat tertium a primo quam secundum, ut patet in pomo, ubi sunt substantia, superficies, et color, ubi magis distat color a substantia quam superficies; sed in creatura illa sunt essentialiter ordinata, *essentia*, *esse* et *potentia*; igitur magis distat potentia ab essentia, vel non minus quam *esse* ab essentia; sed *esse* realiter differt ab essentia; igitur et potentia; nulla igitur forma substantialis potest esse immediatum principium agendi, sed per accidens, superadditum, scilicet per potentiam; ergo.

ationis Thomæ prima robatio.

Item, secundo probatur idem antecedens sic: Quandocumque sunt duo actus ordinati, quorum unus non includit alium, non reducuntur in idem principium. Patet per Philosophum 2. *de Anima text*. 3. ubi vult quod *actus distinguuntur per objecta*, et per consequens diversi actus reducuntur in diversa objecta, sicut in sua principia. Nunc autem abstrahere a materia, et concernere materiam sunt actu oppositi, quorum unus non includit alium; animæ autem competit informare materiam, et dare ei *esse*, quia *est actus corporis organici*, etc. et hoc habet, ut concernit materiam. *Intelligere* autem competit, ut abstrahitur a materia, et unum non includit aliud, quia in puero anima dat *esse* materiæ, et concernit illam ut corpus, non tamen est in illo ut principium actus intelligendi; igitur *intelligere* et dare *esse* materiæ, non reducuntur in idem principium; sed anima secundum suam essentiam dat *esse* materiæ; igitur ipsa sic non erit principium actus intelligendi.

ecunda. ristot.

Et cum arguitur contra eos, quod quodlibet absolutum potest separari ab alio, et per consequens, si principium intelligendi esset accidens absolutum, superadditum essentiæ animæ, posset separari, et tunc per se intelligere. Dicunt negando assumptum quod non quodlibet absolutum potest separari ab alio, quia passio non potest separari a subjecto suo, et tamen est quoddam absolutum, quia subjectum cadit in definitione ejus.

[illegible]

Contra istud ultimum arguo sic: Passio superioris, licet non sit propria inferiori, tamen per se convenit ei, etsi non primo, quia quæ per se, et primo insunt superiori, per se insunt inferiori, licet non primo. Patet in omnibus, de risibilitate respectu hominis, et *habere tres* respectu trianguli; sed quantitas est propria passio substantiæ corporeæ in communi, et sicut ista in communi non potest esse sine quantitate, nec alia substantia corporea inferior, et in speciali poterit esse sine quantitate, et per consequens substantia panis non posset esse sine quantitate, nec e converso quantitas sine substantia, quod est contra articulum fidei in Eucharistia.

[illegible]

Secundo. Item, si subjectum non potest esse sine propria passione, hoc est propter aliquam necessitatem in subjecto respectu passionis, quæ necessitas reducitur ad aliquam causalitatem; tunc quæro quam causalitatem habet subjectum respectu suæ propriæ passionis? aut habet causalitatem causæ materialis, aut effectivam respectu ejus? Si habet causalitatem materiæ respectu ejus, cum potentia et causalitas materiæ sit potentia contradictionis, sequitur quod subjectum erit in potentia contradictionis respectu suæ passionis, et per consequens potest esse et non esse sine ea.

Si dicas quod subjectum habet causalitatem effectivam respectu suæ passionis, sequitur propositum dupliciter: Primo, quia tunc substantia, quæ est subjectum, erit immediatum principium effectivum suæ passionis et accidentis; vel oportebit ponere passionem ante passionem in infinitum. Secundo, quia omnem causalitatem causæ secundæ potest Deus supplere immediate; igitur potest dare *esse* per se passioni, ut sit sine subjecto.

Tertio. Quod vero dicit subjectum cadere in definitione suæ passionis, et ideo passio non potest esse sine eo, hoc non concludit, quia ex hoc sequeretur quod nullum accidens possit esse sine subjecto, quia secundum Philosophum 7. *Metaphys. text.* 4. in ratione vel definitione cujuslibet accidentis necesse est esse rationem substantiæ. Aristot.

21. Impugnat Contra prædictam conclusionem, scilicet quod forma substantialis possit esse principium immediatum operandi, arguitur sic: Agens secundum quod agit, assimilat sibi passum; sed assimilat sibi passum, secundum formam substantialem; igitur per eam agit. Vel sic, eo per se aliquid est agens, quo per se sibi assimilat effectum; sed generans inquantum generans, per formam substantialem assimilat sibi genitum; ergo eo est principium generandi ipsum. directe conclusinem D. Thom primo.

Item, instrumentum est tantum movens, quia motum; igitur si accidens sit instrumentum substantiæ in agendo, non erit principium producendi substantiam, nisi quia motum a substantia, tanquam a principali agente illius speciei; et ita sequitur propositum, quod substantia sit immediatum principium movendi. Secund

Et si arguatur contra eos, quod substantia et quidditas rei est primum objectum motivum intellectus; igitur substantia erit immediatum principium operandi. Dicunt quod illa est motio objectiva non realis, sed intentionalis.

Contra, illa motio est ad formam realem, quia licet non sit corporalis, est tamen realis et nobilior, quia spiritualius et verius ens, quam forma in corpore accidentalis; ergo ejus est aliquod principium activum reale, non nisi substantia rei. Aut si dicas quod phantasmata, quæ sunt accidentia, movent in virtute substantiæ, hoc non potest dici de Angelo, qui intelligit se per essentiam suam, ita quod essentia sua ut objectum immediate movet ad intellectionem sui ipsius.

22. Ad rationem Thomæ et ejus primam probationem.

Ad primam rationem dico quod si *esse* sit aliud ab essentia, tunc non est ille ordo essentialis, quia tunc prius intelligitur compositum esse per se ens et perfectum, quam *esse* sibi superveniat. Sed in illo priori, in quo intelligitur aliquid esse perfectum in se, intelligitur posse habere propriam operationem, aliter enim non esset perfectum, et per consequens tunc habet unde possit esse per se principium operationis; ergo principium operationis præcedit *esse*, si *esse* sit aliud ab essentia, et ita potentia est propinquius essentiæ quam *esse*, quod est contra rationem ejus primam et contra veritatem.

Existentia non est aliud ab essentia.

Item, isti concedunt quod in virtute agentis naturalis vel generantis, est *esse* ipsius geniti, quia impossibile est a termino generationis separare *esse* in actu; sed per se terminus generationis est aliquid per se unum; ergo *esse* ipsius geniti est unum et idem cum essentia ipsius.

23. Ad secundam probationem.

Ad aliud, quando arguitur quod dare materiæ *esse*, vel concernere materiam, et abstrahere ab ea in operando sunt opposita, et ideo non possunt reduci in idem principium. Respondeo quod illa ratio, si concluderet, probaret quod nihil est principium effectivum alicujus operationis, quia nihil potest esse principium operationis, et dare *esse* secundum, nisi det *esse* primum materiæ, vel subjecto; calor enim non est principium calefactionis in ligno, nisi prius det *esse* ei calidum, et tamen unus actus, vel unum *esse* ut primum non includit aliud *esse*, ut *esse* secundum, vel secundum actum, quia potest *esse* ignis calidus et tamen non calefacere; igitur secundum illud dictum, unum est principium activum in universo, quod est falsum, quia tunc unum esset passivum in universo, cum sibi invicem correspondeant. Dico igitur quod ista propositio non est universaliter falsa, quia duo actus, quorum unus est primus, et alius secundus, et quorum unus dat *esse* primum, et alius dat *esse* secundum, universaliter reducuntur in idem principium.

Si S. Thomæ ratio valeret, concluderet nullam creaturam posse aliquidquam efficere.

Similiter est etiam falsa de duobus actibus secundis, respectu principii illimitati ad illos, quia duo actus secundi non includentes se mutuo, ut intelligere et velle, et hujusmodi, possunt esse ab eadem essentia animæ, quod est principium activum ad illos et ad alios. Unde ista propositio nunquam est vera, nisi de duobus actibus primis, et tunc nihil ad propositum.

Additur secunda ratio: Creatura potest facere aliquam cognitionem de Deo; sed hoc majus videtur quam accidens producere substantiam in virtute substantiæ, igitur.

Respondeo quod res extra intellectum et actum ejus ut cognitionem ejus, habet *esse* simpliciter, et non secundum *quid*, ut *esse* realiter existens; in cognitione vero habet tantum *esse* secundum *quid*, ut *esse* diminutum vel cognitum. Modo dico quod non sequitur: aliquid habet virtutem activam respectu rei in *esse* diminuto, et secundum *quid*, igitur habet virtutem

respectu rei productæ in *esse* perfecto, et simpliciter; et per consequens non valet, creatura potest facere cognitionem de Deo, quod est secundum *quid;* igitur accidens potest producere substantiam extra, quod est *esse* ejus. Similiter non valet, accidens potest facere cognitionem de Deo, quæ est accidens in cognoscente; igitur accidens potest facere substantiam, quia quodcumque accidens distat magis a Deo, quam quæcumque substantia, quæ est ens minus perfectum. Sed nullo modo sequitur, accidens potest facere cognitionem de Deo, quæ non excedit in perfectione perfectionem accidentis; igitur potest facere illud quod excedit perfectionem ejus, ut substantiam.

Accidens producit cognitionem Dei, nullam tamen substantiam.

25. Quantum ergo ad istum articulum, dico quod nihil aliud a Deo potest proprie esse instrumentum respectu conversionis panis in corpus Christi, quia instrumentum, sicut dixi *in prima quæstione hujus* 4.* non accipitur nisi duobus modis, vel ut illud quod attingit immediate effectum, vel finem principalis agentis, ut sigillum figuram ceræ; et instrumentum isto modo habet actionem suam immediate circa effectum et finem principalis agentis, in eodem instanti in quo agens principale inducit quod intendit. Patet de sigillo, quod in eodem instanti habet actionem sibi propriam circa formam principaliter intentam, quando sigillans utitur eo, imprimens figuram ejus intentam, et illo modo dico quod verba consecrationis circa panem vel vinum, non sunt instrumentum conversionis illorum in corpus Christi, quia quando verba sunt, ut quando proferuntur, non est conversio facta, et quando est facta, non sunt illa verba.

* num. 9.

Creatura nequit esse instrumentum Physicum conversionis.

26. Instrumentum secundo modo dicitur, quia disponit ad effectum vel finem principalis agentis, ut alteratio ad finem, vel formam substantialem, quæ est terminus generationis, et dico quod nec isto secundo modo verba sint instrumentum respectu conversionis, nec aliqua alia alteratio, quia non est alteratio prævia ad illam conversionem, cum accidentia panis eodem modo se habeant inalterata post conversionem et ante; prolatio tamen verborum cum intentione debita ministri, possunt dici aliquo modo instrumentum conversionis de congruo, ut dispositio necessitans ad conversionem, sicut potest esse necessitas ex pacto et ex statuto divino. Deus enim pepigit cum Ecclesia, quod quicumque Sacerdos profert illa verba cum intentione debita, et aliis circumstantiis requisitis, faceret de congruo aliquid, ad quod infallibiliter et necessario sequeretur ibi esse conversionem substantiarum in corpus et sanguinem Christi. Unde eodem modo dicendum est hîc sicut superius de Baptismo, et sacramentorum efficacia in universali *

Quomod[o] prolatio verborum dicitur instrumentum Eucharistiæ.

* dist. 1 q. 3. et

Per dicta patet responsio ad primam et secundam rationem principalem, quæ non sunt contra me, quia concludunt verum, quod non actione de genere Actionis fiat conversio illa, quia talis actio fundatur in motu, et infert ex se passionem in passum.

Ad argumentum primum secundu[m]

Ad tertium. Generatio est conversio partialis. Ad aliud, dico quod in generatione non est totalis conversio totius in totum, sed tantum partialis, quia materia manet communis, et præsupponitur, sicut in aliis motibus præsupponitur ens per se perfectum et compositum ; hic autem est totalis conversio totius in totum.

Ad quartum. Ad aliud, dico quod licet agens naturale formare posset corpus Christi sub modo essendi naturali, et sub modo essendi quantitativo, non tamen sub modo essendi non naturali, ut modo non quantitativo, quomodo est in Eucharistia, et tamen corpus suum est quantum, ibi etiam existens.

Ad ultimum. Ad aliud dico, quod in Sacerdote requiritur intentio debita in proferendo verba consecrationis, quia proferre verba ista sacramentalia est actus humanus, qui necessario requirit intentionem rectam, vel non contrariam. Et sic concedo quod aliqua actio requiritur in ministro, ad hoc quod fiat conversio illa totius in totum ; sed modo non sequitur, in ministro requiritur actio aliqua prævia, et necessario ad conversionem ; ergo in ministro est actio conversionis ; non sequitur, inquam, quia ista actio est a solo Deo efficiente, ut dictum est, et nullo modo a ministro, ut supra dictum est.

QUÆSTIO II.

Utrum quilibet Sacerdos proferendo verba sacramentalia consecrationis super panem cum intentione debita circa materiam convenientem, possit conficere corpus Christi?

Alens. 4. part. quæst. 10, memb. 4, 5, et 6. D. Bonavent. hic art. 2, quæst. 1. Richard. art. 1, quæst. 1. D. Thom. 3. part. quæst. 82, art. 1. Suarez ibi, disp. 81, sect. 3. [illegible] lib. 4. de Eucharist. cap. 10. Waldens. de sacramentis, [illegible] et 27. Scot. in Oxon. hic quæst. 2.

Quod non. Malachiæ 2. *Maledicam benedictionibus vestris*, et subditur : *Quis prævalebat ?* [illegible]

Item, *prima quæst. 1. cap. quod quidam*, dicitur quod suspenso Sacerdote nulla ei relinquitur potestas. [illegible]

Item, si sic, æqualiter valeret Missa malorum Sacerdotum, sicut bonorum, consequens est falsum. [illegible]

Item, laicus potest sumere corpus Christi ; igitur et conficere, quia magis est sumere, quam conficere, quia unum ordinatur ad aliud. [illegible]

Item, Diaconus potest dispensare sanguinem Christi, ut patet in vita beati Laurentii, dicentis beato Sixto : *Cui dispensationem Dominici sanguinis tradidisti*, sed magis est dispensare quam conficere, et in Canone Diaconi et subdiaconi possunt dispensare. [illegible]

Oppositum, *prima quæst. 1, cap. quod idem*, dicitur : *Qui non amittit baptismum, non amittit jus baptizandi* ; sed Ordo non potest tolli Sacerdotalis propter indelebilitatem characteris, ideo nec potestas conficiendi. [illegible]

Item, quod non laicis, *de consecr. dist.* 2. *Prohibemus* : Una opinio est, quod Sacerdos degradatus non potest conficere, neque excommunicatus. Unde dicitur quod sicut Episcopus impressit characterem, ita degradando potest auferre; sed hoc est falsum, quia Episcopus est Minister in dando, non in auferendo. Unde quod Sacerdos non sit de foro sæculari vel laicali non est intrinsecum Ordini, sed postea annexum.

Secunda.

SCHOLIUM.

Primum dictum : *Omnis et solus Sacerdos valide conficit,* probat ex Luc. 23. et c. *firmiter.* Secundum : *Non Sacerdos tentans conficere, irregularis fit,* c. 1. et 2. de cler. non ord. sed ignorantia facti excusat. Vide Doctorem in Oxon. hîc n. 10. et Scholium ibidem. Tertium : *Ad licite conficiendum, ex parte ministri requiritur primo quod sit jejunus,* de quo supra d. 8. q. ult. Quod autem ait de celebrandis duabus Missis in die Paschatis, adhuc vigebat consuetudo Missam sabbati sancti in nocte Paschatis celebrandi. Vide S. Thom. hîc q. 2. quæstiunc. 4. Secundo, carentia culpæ mortalis, de quo d. 9. q. un. Tertio, carentia pœnæ Canonicæ, degradationis, suspensionis, interdicti, excommunicationis. Quarto, tempus debitum, scilicet non ante auroram, nec post nonam, et explicat quid sit aurora. Vide eum in Oxon. a n. 18. Quinto, requiritur locus sacer, lumen et ornamenta. Vide eum ibid. a n. 13. et Scholium ibidem. Celebrans tamen sine requisitis ex parte loci, et vestis, non fit irregularis, nisi scienter celebret in loco interdicto, vel in calice inidoneo. Vide eum ibidem, num. 17.

Resolutio quæstionis. Respondeo quod ista quæstio vel potest quærere de potentia absoluta Sacerdotis, vel de potentia ejus ordinata. Primo modo de potentia absoluta, omnis Sacerdos, et solus Sacerdos cum illis debitis circumstantiis positis in quæstione potest conficere corpus Christi, quia Christus dixit Luc. 23. Sacerdotibus : *Hoc facite in meam commemorationem.* Et quod laicus non possit, patet 1. ad Cor. 16. *Panis, quem nos frangimus,* id est, Sacerdotes. etc. Patet igitur, quod hoc est de jure Evangelico, non solum de jure positivo, et hoc expresse habetur *extra de sum. Trinit. et fide Cathol. c. Firmiter,* etc. *Nullus potest sacrificium facere, nisi qui est ordinatus, et si attentat hoc facere, irregularis est,* extra de Presbytero non baptizato. Ad potestatem ordinatam Sacerdotis, et ut licite hoc possit, requiruntur multa, aliqua ex parte ministri, aliqua ex parte loci, et aliqua ex parte temporis. Ex parte ministri requiritur amotio impedimentorum, et adjectio aliorum convenientium. Primum impedimentum, si non sit jejunus. De jejunio dictum est supra *d.* 8. *q. ult.* Aliquando tamen neque est culpa, neque pœna, quia potest in die Parasceves assumere corpus Christi, ita ut prius intret stomachum vinum non consecratum, quam corpus Christi, (et enim illo die non consecratur calix); etiam in die Paschæ, et Natalis, potest bis uti, sed non censetur non jejunus pro prima. Ita communior opinio, licet aliqui velint debere præcedere primam Missam jejunium saltem sex horarum.

Requisita ad licite consecrandum reducuntur ad tria.

Vide Gavent. in rubric. Missal.

Aliud impedimentum est culpa mortalis peccati. De illo habetur supra *dist.* 9. de culpa Ministri.

Tertium impedimentum est pœna spiritualis Canonica, degradatio, suspensio, interdictio, et excommunicatio major. Ista omnino impediunt libertatem exercendi officium et potestatem ordinatam,

licet non potestatem absolutam. Et ignorantia juris non excusat Sacerdotem, quia in illis actibus, quos frequenter exercet, tenetur esse non ignarus Juris. Si est ignorantia facti, non crassa, non affectata, omnino excusat, ut habetur *Extra de Clerico excommunicato, c. Apostolico,* et ponitur exemplum in Glossa de uno, quem excommunicavit Episcopus per litteram, qui si nescivit, et tempore clausæ litteræ administravit, omnino excusatur. Si autem sit excommunicatus excommunicatione minori, licet ministravit, non efficitur irregularis, licet Glossa dicat in contrarium, quia ubi non exprimitur *irregularis*, non habent glossatores potestatem infligendi irregularitatem; sed si est rumor, vel probabilis suspicio, debet eligere partem tutiorem.

Ignorantia facti excusat, non juris.

Requiritur etiam ex parte Ministri appositio convenientium, scilicet ornamentorum, ut habetur *de consecr. dist.* 1. *vestimenta,* dicitur ibi quod vestimenta Ecclesiæ, quibus Deo ministratur, debent esse sacrata et honesta, quibus in aliis usibus non debent uti, quam in Ecclesiasticis, et Deo dignis officiis. Quæ autem sunt hæc vestimenta, exponit Innocentius de offic. Missæ part. 10. cap. 10 *Sunt,* inquit, *sex indumenta communia Episcopis et Presbyteris, scilicet Amictus, Alba, Cingulum, Stola, Manipulus et Planeta.* In quibusdam tamen locis consuetudo obtinuit quod non oportet cingulum benedici, et sic non apparet quod non liceat uti cingulo non benedicto. De hora, sciendum quod in die Natalis Domini licet celebrare ante auroram, sed non in alio die. In aurora tamen licet, hoc est ante ortum Solis super hemisphærium nostrum per unam horam æqualem, et quintam partem alterius. Nam aurora incipit Sole existente sub horizonte, per 18. gradus, qui sunt hora una, et quinta pars unius horæ. Nam elevatio 15. graduum de Æquinoctiali est una hora æqualis, deinde tres gradus sunt quinta pars unius. Istud patet per Gerardum Cremonensem *lib. de crepusculis.* Et cavendum est ne ante auroram celebretur. Et potest celebrare usque ad nonam. Et debet habere respondentem sibi *Amen,* pro tota Ecclesia, sicut ipse orat pro tota.

Celebrans in excommunicatione minori non est irregularis.

Sex requiruntur ad celebrandum Episcopis et presbyteris communia.

[illegible]

Ex parte loci possumus distinguere locum in locum proprie dictum, et in vas quod est locus mobilis secundum Aristotelem 4. *Phys. text.* 41. Ex parte loci proprie dicti requiritur amotio impedimenti, scilicet quod locus non sit interdictus, et requiritur appositio convenientis dispositionis, scilicet quod sit sanctificatus. Primum est simpliciter necessarium, quia celebrans in loco interdicto facit contra prohibitionem Ecclesiæ, et per consequens non ordinate; secundum est necessarium, nisi casus necessitatis occurrat, et probatur per illud *de Consecrat. dist.* 1. *sicut,* ubi dicitur, *non in aliis quam Domino consecratis locis, id est tabernaculis a Pontificibus dedicatis, Missas cantare ac celebrare licet.* Item patet capitulo sequenti ubi dicitur: *Nullus Presbyter Missas celebrare præsumat nisi in sacratis ab Episcopis.* Sed exceptio illa de casu necessitatis patet eadem d. cap. *Concedi-*

[illegible]

[illegible]

mus. Istius etiam loci requiritur ornatus, scilicet lumen, ut dicitur *Extra, de celebratione Missæ cap. ult.* de eo qui sine igne et aqua sanctificabat, et sequitur: *Mandamus quod officio et beneficio ipsum prives perpetuo.* De loco autem mobili, sive vase, distinguo quod vas remotum est altare quod debet esse lapideum *de consec. d.* 1. Vasa propinqua sunt calix et patena, quæ debent esse de auro vel argento, vel ubi paupertas cogit ad minus de stanno, sicut habetur de consecr. dist. *Calix esse.*

Ad primum principale. Ad primum principale, patet responsio in littera, quod Deus maledicit benedictionibus malorum, inquantum mali sunt, unde benedictio reddit sibi ipsi maledictionem, tamen efficaciam benedictionis habet respectu alterius; vel hoc est intelligendum, quando mali adulando benedicunt malis.

Ad secundum. Ad aliud, quod sumere corpus Christi, est majoris fructus quantum ad utilitatem, quam conficere, tamen non est majoris potestatis.

Ad tertium. Ad aliud de Laurentio et Sixto, quod si nunc sanguis esset dispensandus regulariter omnibus, possent Diaconi dispensare, quia dispensando sanguinem non tangunt, nisi calicem, ideo minus est quam dispensare corpus Christi. Nunc autem non dispensatur propter periculum effusionis, et propter scandalum, ne simplices crederent majores virtutes esse in duabus speciebus quam in una; sed posset dispensari sanguis, licet non celebraret.

Ad quartum. Ad aliud, quod in duobus casibus potest Diaconus dispensare corpus Christi, et tangere, ut quando præcipitur sibi ab Episcopo, vel Presbytero, qui non possunt accedere; vel aliquo existente in periculo mortis absente Sacerdote; sed laicus ex nulla necessitate potest tangere corpus Christi in quocumque casu.

Ad aliud ad oppositum patet.

DISTINCTIO XIV.

De sacramento et virtute Pœnitentiæ.

QUÆSTIO I.

Utrum ad deletionem peccati mortalis actualis requiratur necessario pœnitentia ?

Alens. 4. *part. quæst.* 57 *memb.* 1. *et* 2. D. Bonavent. *hic* 2. *part. art.* 2. *quæst.* 3. Richard. *art.* 1. *quæst.* 1. D. Thom. *quæst.* 2. *art.* 2. *et* 3. *part. quæst.* 86. *art.* 2. Suar. *tom.* 4. *disp.* 9. *sect.* 1. *et* 2. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 1.

1. Primum argumentum negativum. Arguitur quod non, quia ad deletionem ejus non requiritur pœnitentia, quod deletur sine pœnitentia; talis est culpa mortalis actualis, quia statim cessat cessante actu; igitur, etc.

Secundum. Item, homo offensus alteri potest remittere offensam absque hoc, quod offendens pœniteat; igitur similiter Deus, cum sit misericordissimus.

Tertium. Item, quod non solum non sit necessaria, sed quod non valeat ad relaxationem peccati mortalis, videtur per Augustinum in hom. super illud Matth. 5. *Estote misericordes,* loquens de damnatis post finem mundi, dicit quod *tunc erit pœnitentia, sed infructuosa*, ergo pœnitentia non semper valet ad deletionem peccati.

Objectio diluitur. Hieronym. Si dicas, imo quamdiu homo est in via et loco merendi, valet, sed non damnatis post mortem. Contra hoc est illud Hieronymi *de pœnit. d.* 3. et ponitur in littera : *Judæ non valuit pœnitentia, per quam scelus emendare non potuit.*

Item, illud, per quod deletur peccatum mortale, oportet quod sit majus bonum, vel saltem æquale in bonitate, quantum est peccatum in malitia; sed malum quo offenditur Deus in peccato, est infinitum, quia secundum Anselmum, Cur Deus homo *Tantum est malum in peccato quantum est bonum quod offenditur per ipsum*, quod constat esse infinitum, quia Deus; pœnitentia non est bonum infinitum; igitur non est necessaria ad deletionem mali infiniti. Quartum. Anselm.

Contra, Hieronymus *epist.* 2. *ad Demetriad.* et ponitur in littera: *Pœnitentia est secunda tabula post naufragium*, sicut tota navis est prima tabula salvans hominem in mari et pelago tentationis hujus vitæ a naufragio ipsius per peccatum mortale, ita post naufragium, secunda tabula navis, qua vitatur naufragium est pœnitentia; igitur pœnitentia est necessaria naufrago ad salutem. I. Pro parte affirmativa.

Item, quod pœnitentia valeat, probatur per illud Ezechielis : *Si impius conversus fuerit a viis suis malis et egerit pœnitentiam, vita vivet et non morietur.* Secundum.

Item, Matth. 3. *Pœnitentiam agite*, etc. Tertium. Matth. 3.

Quarta. Item, quod sit necessaria, et quod sine pœnitentia non remittatur peccatum, probatur per dictum Salvatoris, Lucæ 13. *Nisi pœnitentiam egeritis, simul omnes peribitis.*

SCHOLIUM I.

Posita explicatione justitiæ actualis et habitualis, et duplicis injustitiæ his oppositæ, resolvit peccatum habituale non esse aliquid reale derelictum ex actu, et præter actum nihil remanere, quod verum est. Manet tamen ipse actus moraliter donec remittatur, et sic manens, est peccatum habituale. Quod vero hæc sit mens ejus, patet, quia d. 21. q. 1. ait secundum Sanctos remissionem culpæ distingui a remissione pœnæ. Vide pro hoc scholium hic ad n. 6. ubi ostenditur hanc esse mentem Doctoris.

3. Quatuor notanda. Respondeo ad quæstionem, ubi quatuor sunt notanda. Primo, quid sit illud, a quo quis dicitur peccator, cessante actu peccandi, quia non semper actus manet, dum aliquis dicitur peccator. Si enim nihil remaneret in eo a quo possit dici peccator, ita posset dici innocens, qui peccat, sicut ille, qui non peccavit, et tunc non magis esset pœnitentia necessaria isti, quam alii, quod est absurdum.

Quid sit peccatum. Secundo, videndum est quomodo illud, quod sic in peccatore remanet post actum, se habeat ad pœnitentiam. Tertio videndum est quomodo se habeat ad pœnam? Quarto, ad quam pœnam se habet, ad hoc quod deleatur.

Anselmus. De primo, sciendum quod peccatum secundum Anselmum de Conceptu virginali cap. 4. *est formaliter injustitia, sive privatio, et carentia justitiæ debitæ, quæ sibi deberet inesse.* Justitia et injustitia. Justitia vero duplex est, una habitualis, ut charitas; alia actualis, ut bona operatio elicta secundum eam, et recta. Non solum enim dicitur aliquis justus, quia habet habitum justitiæ, quia sic existens in charitate, et semper dormiens, tantum esset justus, sed quia operatur conformiter inclinationi suæ et regulæ rationis rectæ, quæ est regula in actibus humanis. Nam unumquodque est bonum et rectum, quando conformatur suæ regulæ; et quoniam idem est susceptivum contrariorum, et toties dicitur unum contrariorum, quoties et reliquum, ideo dicitur injustitia dupliciter: uno modo injustitia habitualis, quæ est carentia justitiæ habitualis; alio modo dicitur injustitia actualis, quæ est carentia et privatio operationis justæ, ut quando elicitur contra inclinationem habitus justitiæ, quæ est regula sua, et contra rectam rationem. Injustitiam igitur actualem possumus vocare peccatum actuale, injustitiam habitualem peccatum habituale.

tam habitualis quam actualis explicatur.

Ratio recta est regula actionum humanarum.

Non potest autem quis dici major peccator propter injustitiam habitualem, ut propter privationem et carentiam gratiæ, vel charitatis, quia hæc carentia, vel privatio non est magis, nec intensive, nec extensive in uno peccatore quam in alio, propter quam diceretur ille major peccator, quam alius; non magis intensive, quia ita privatur unus justitia opposita solum uni peccato mortali, sicut alius mille peccatis mortalibus, et ita damnatur pro uno sicut pro mille; nec magis extensive, quia tota gratia ita aufertur per unum, sicut per omnia.

Peccatum habituale non est privatio gratiæ solum.

Non solum igitur dicitur quis peccator a privatione gratiæ, quia unus est major peccator alio, et dicitur magis facinorosus, et alius minus, sed propter aliud in eo, a quo quis dicitur esse peccator.

Item non potest esse, ut dictum est, privatio rectitudinis justitiæ habitualis, nec privatio rectitudinis justitiæ actualis, ut operationis justæ, quia illa desinit esse desinente actu et operatione ista.

Responsio aliorum. Et si dicas quod diceretur peccator ex aliqua dispositione relicta in anima ex operibus injustis et difformibus suæ regulæ et rationi rectæ.

Impugnatur. Contra, illa dispositio inducta et relicta ex actibus desinit desinente actu, nisi firmetur ex actibus sequentibus eam, ut fiat habitus, et per consequens, si aliquis diceretur esse peccator ex tali dispositione, ista desinente desineret esse peccator sine quocumque actu pœnitentiæ.

4. Sententia D. Thomæ. Unde igitur quis est peccator? Respondeo, uno modo potest dici quod licet in anima quæ peccavit, cessante actu peccati non remaneat aliqua macula, remanet tamen reatus peccati ex peccato commisso, qui est obligatio ad talem pœnam infligendam debitam tali peccato, qualem Deus vult pro illa infligi, et ista obligatio pœnæ infligendæ sibi pro peccato est relatio realis fundata super animam obligatam ad solutionem hujus pœnæ, et non fundatur super actum peccandi, licet actus peccandi sit quoddam prævium illi obligationi pœnæ infligendæ, non tamen fundamentum ejus, sicut dictum est alias de paternitate, quod non fundatur super actum generandi, sed super essentiam immediate, licet actus generandi sit quædam dispositio prævia ad relationem paternitatis. Ita hic actus peccandi est quædam dispositio prævia, ad quam sequitur relatio obligationis ad pœnam infligendam debitam peccato, quod commisit contra legem divinam justam, et per talem pœnam sibi inflictam pro peccato, quæ dicitur pœnitentia, absolvitur quicumque a reatu, et obligatione pœnali pro peccato prius commisso.

Contra, ista obligatio ad solvendum pœnam debitam pro peccato non est relatio realis, et posito quod esset realis, adhuc non diceretur ab ea aliquis peccator. 5. Primum ostenditur sic : Illa non est relatio realis intrinsecus adveniens, quæ non sequitur naturam extremorum ; sed ista obligatio ad pœnam infligendam, non sequitur naturam extremorum. Patet, quia anima eadem manente, et Deo, seu pœna eodem modo se habente, non propter hoc anima eodem modo est obligata ad pœnam, quia non ante peccatum.

Quod si sit relatio extrinsecus adveniens, necesse est sibi dare causam, per quam adveniat, extremis jam positis, sicut de ubi et cæteris. Non enim potest esse respectus realis non sequens extrema posita, quin sibi ut termino, respondeat aliqua actio realis, sed istius obligationis non potest dari actio realis, nec agens reale, non enim anima, quia tunc anima peccando haberet duplicem actum vel

actionem, positivam scilicet, et privativam, unam scilicet velle, et alteram aliquid injuste velle. Nec illa obligatio causatur a Deo; patet de se.

Confirmatur. Confirmatur: Illud quod non convenit alicui, nisi quia est volitum vel cognitum ab eo, non ponit aliquid reale in ipso; sed ista obligatio non est nisi ordinatio divina alicujus peccatoris ad pœnam sibi infligendam pro peccato, et talem pœnam pro tali peccato in *esse* cognito et volito; igitur non est aliquid reale in ipso obligato, sicut nec esse volitum ponit aliquid in re volita.

Secundo. Secundum ostenditur sic, scilicet posito quod illa obligatio esset realiter relatio, adhuc non diceretur ex ea quis peccator, quia tunc esset aliquid positivum et a Deo; sed a nullo creato a Deo dicitur quis peccator; igitur.

6. Decisio primi articuli. Quantum ad primum articulum respondeo per simile, et per auctoritatem, et exemplum. Per simile sic: Etsi per opera meritoria non semper augeretur gratia in merente, sicut possibile est si merita sint remissa vel etiamsi essent intensa, tamen ille qui plura merita habuit transeuntibus interioribus et exterioribus, est magis meritus, et magis justus quam alius, in acceptatione divina; tantum enim est quisque justus, quantum est justus in acceptatione divina, et ideo tantus est in justitia, ad quantam gloriam Deus ordinat eum pro meritis suis. Potest igitur dici, talis bonus meretur, (si liceat sic loqui) non propter aliquam relationem realem, vel aliquid positivum in eo nunc magis quam prius, sed solum ex acceptatione voluntatis divinæ ordinantis ipsum ad tantam gloriam, pro tantis meritis; et ista acceptatio non ponit in acceptato nisi tantum relationem rationis. Sic in proposito, ordinatio peccatoris ad talem et tantam pœnam sibi infligendam pro tanta et tali culpa, est relatio rationis in ipso ad illam.

Quando per actus meritorios non augetur gratia, in merente manet tantum relatio rations.

Hoc secundo confirmatur per auctoritatem Augustini. Ait enim quod etsi frequenter dicatur Deus oblivisci peccatorem, et avertere faciem ab eo, etc. ut patet in Psalm. 31. nunquam tamen eum simpliciter obliviscitur et dicitur reconciliari peccatori, quando tollit illam ordinationem ad tantam pœnam, quantam statuit antequam peccator pœnituit. Augustinus in enarratione 2. super illud Psalm. 31. *Beati quorum tecta sunt peccata*, dicit: *Deum videre peccata est ea ad pœnam imputare, et ipsa esse tecta, est ipsa esse totaliter remissa, nec ad pœnam ulteriorem pro eis infligendam ordinata*.

Quomodo peccata Deo teguntur?

Tertio ad hoc est exemplum in actibus humanis: Si enim aliquis offenderet Regem, et faceret aliquid pro quo esset reus mortis, obligaretur ad talem pœnam persolvendam vel sustinendam pro tali delicto; nec tamen istud poneret in offendente aliquid positivum reale, puta relationem realem cessante actu, sed tantum relationem rationis ad pœnam talem. Eodem modo in proposito, cessante actu peccandi, non remanet in anima aliquid positivum reale, quod prius non fuit, a quo dicatur quis peccator; nec etiam privativum, ut prius dictum est, sed tantum quædam 7.

Cessante actu peccaminoso nihil permanet in peccatore nisi relatio rationis.

relatio rationis, ut abjectio ipsius ab acceptatione voluntatis divinæ ad gloriam, et obligatio per consequens ad talem pœnam sibi infligendam pro peccato, quantam Deus pro justitia sua ordinavit illi infligi.

SCHOLIUM II.

Peccatum regulariter deleri per pœnam, constat ex auctoritatibus ad oppositum. Vide Scotum in Oxon. hic num. 8. Quoad tertium art. declarat pœnam deletivam peccati esse voluntariam, et ideo pœna damnatorum non purgat, sed tantum vindicat. Vide Scot. ibid. num. 10.

8. Decisio secundi articuli. Quantum ad secundum articulum, quomodo scilicet peccatum se habeat ad pœnam? Dico quod hæc est universalis regula juris divini, quod omnem culpam oportet ordinari per pœnam, quia omnis culpa est offensiva Dei, quia mandato vel præcepto ejus contempto offenditur et irascitur. Ira autem Dei, et voluntas vindicandi est voluntas puniendi et infligendi pœnam correspondentem peccato; ergo a primo, cum voluntas divina sit regula et origo justitiæ, omnis culpa ordinatur per pœnam, sed diversimode; nam aliquando pœna non tollit culpam, quam tamen ordinat, ut in damnatis, et tamen melior est ibi malus cum pœna, quam sine pœna, quia magis apparet ex hoc justitia, quam si esset sine pœna, ex quo enim continue peccant, continue puniuntur.

Quomodo Deus dicitur irasci.

Pœna tollit culpam quandoque, non semper. Aliqua autem pœna ita ordinat culpam, quod omnino tollit eam, ut in electis et prædestinatis, nunc peccantibus in via; ex quo enim Deus aliquem prædestinat, ordinat ad gloriam ipsum peccantem, et ab ista ordinatione ad gloriam, cadentem ordinat per pœnam, et ipsa soluta reconciliat eum in amicitiam pristinam, etc. Aliqua igitur culpa tollitur per pœnam, ut in omnibus electis et prædestinatis, aliqua non, ut in damnatis, et tamen culpa ordinatur per pœnam, etiam in eis; et hoc satis possibile est, quia aliquis potest juste semper punire alium pro peccato continuo, et tamen non reconciliare eum in amicitiam, et alium potest punire, et eum sibi ut amicum reconciliare.

9. [illegible] Quantum ad tertium articulum, qualiter scilicet debet esse pœna, per quam debet tolli et ordinari peccatum et culpa? Dico quod debet esse voluntarie assumpta, quia omnis pœna quæ non tollit peccatum, nec reconciliat peccantem illi, in quem peccavit, tantum sustinetur invite, et ordinat culpam. Patet in damnatis, quo modo juste a Deo pœna continue inflicta involuntarie sustinetur, quia sicut continuant culpam, ita pœnæ continue inflictæ remurmurant, tanquam simpliciter involuntaria, sunt enim impœnitivi, quia *eorum superbia ascendit semper* Psal. 73. ideo in eis pœna non purgat culpam. In viatoribus autem pœnitentibus est pœna displicentiæ voluntarie assumpta, et ideo eis juste culpa remittenda.

[illegible]

Tunc arguitur sic: Per aliquam pœnam ordinantem culpam, tollitur culpa, patet ex articulo præcedenti; non per pœnam involuntarie toleratam; igitur per pœnitentiam voluntarie toleratam. Sed

toleratio pœnæ voluntaria est pœnitentia, quia secundum Augustinum hoc ipsum vocabulum *pœnitere* est idem, quod *pœnam tenere,* et hoc idem est quod in se ipso voluntarie pro culpa pœnam habere; igitur ipsa voluntarie assumpta valet ad deletionem; et illo modo pœnitere est justum pro omni tempore, etiam de lege naturæ, quia quilibet pro statu quocumque tenetur in se habere displicentiam pro offensa Dei, quam consequitur aliquis pro peccato aliquo.

Augustin. epist. 118. in fine.

SCHOLIUM III.

Ponit duos modos dicendi de pœna purgativa peccati. Primus, quod pœna illa est informis, id est, sine charitate, quæ est forma virtutum, sufficit tamen ut infundatur gratia. Non vult tamen hanc pœnam haberi sine auxilio gratiæ, de quo vide in Oxon. scholium hîc positum ad num. 14. ubi ostenditur ex variis locis ipsius ipsum posuisse necessitatem gratiæ ad pœnitentiam fructuosam, seu deletivam peccati, et juxta ibi dicta exponendus est Doctor hîc. Addo dictis ibi, quod habet 3. dist. 2. q. 1. report. ad quintum, quod natura non potest se disponere, ut Deus de congruo det ei gratiam, et 2. dist. 6. n. 8. report. docet quod ante gratiam justificantem in adultis, requiritur motus gratiæ præcedens: *Necesse est* (inquit) *quod in justificatione impii primo immediate a Deo infundatur gratia gratis data.*

10. Resolutio quarti articuli.

Quantum ad quartum articulum, qualis debeat esse pœnitentia pro delicto, informis vel formata, et quæ sufficiat ad deletionem culpæ commissæ, est dubium. Si enim est informis, non valet ad amotionem ejus sufficientem ; si sit formata, igitur prius inest eis charitas, quæ est forma cujuslibet virtutis, et per consequens, cum per charitatem fiat quilibet Dei amicus, prius est reconciliatus et amicus ejus, quam per pœnitentiam puniatur pro delicto.

11. Quid sit tristitia?

Dico quod peccator in puris naturalibus suis potest considerare sua peccata, ut Dei offensiva, quia contra præcepta et leges, et ita ea nolle fuisse ; et ex hoc potest de illis habere displicentiam vehementem, quæ est pœna interior, quia tristitia : *Tristitia enim est de illis, quæ nobis nolentibus accidunt,* et dicitur formaliter pœna ; est autem in se formaliter passio et involuntaria, quia nullus eligit contristari, quando actu contristatur; dicitur etiam voluntaria, quia a voluntate ipsa dependet in *esse* consecutive et volitive cum detestatione peccati jam commissi, et ista pœnitentia est informis, non formata ; possumus igitur loqui de pœnitentia præcedente remissionem culpæ, et hæc est informis, quia omnis pœnitentia præcedens remissionem peccati est informis, quia præcedit gratiam ; omnis autem pœna præcedens gratiam est informis, quia gratia est forma cujuslibet virtuosi operis; igitur omnis pœnitentia præcedens remissionem peccati est informis.

Pœnitentia informis et formata quæ ?

12. Charitas est forma cujuslibet virtutis.

Pœnitentia tamen consequens remissionem peccati est formata, quia acceptans Deus actum pœnitentiæ voluntarie toleratæ, ut dispositionem de congruo ad gratiam, in ultimo instanti dat gratiam, et remittit peccatum ; et potest aliquis sine gratia habere illum actum præcedentem pœnitentiam formatam et remissionem peccati, ut attritionem, sed nullo modo contritionem et actum pœ-

nitentiæ formatæ, quæ consequitur remissionem culpæ, et infusionem gratiæ, quia attritio si continuetur usque ad certum tempus, vel certum instans, Deus in illo instanti infundendo gratiam, facit de illa attritione contritionem, et per consequens pœnitentiam formatam, quia ut præcedens infusionem gratiæ, est dispositio immediate de congruo ad eam ; ita in illo instanti infusionis gratiæ fit forma, et per consequens si aliqua pœnitentia requiritur post remissionem culpæ, illa est formata.

Quomodo attritio fit contritio.

13. Sed si sit aliqua talis pœnitentia, consequens remissionem culpæ, necessario requisita ad hoc quod sit formata, dubito ; possibile enim est in ultimo instanti infusionis gratiæ et remissionis culpæ cessare ab omni actu intellectus et voluntatis totaliter, et constat quod tunc non sequitur eam necessario ; possibile tamen est post elicere actum indifferentem sive impertinentem ; vel possibile est quod ponet obicem infusioni gratiæ eliciendo actum contrarium. Omnibus istis modis non est necessarium quod sequatur actus pœnitentiæ remissionem peccatorum, et infusionem gratiæ.

14. Exemplum hujus est : Si aliquis in ultimo instanti mortis eliceret bonum actum, ita quod post illud instans non posset in alium, per actum illum non meretur gratiam, quia amplius non esset viator ad gratiam, sed ad gloriam, et ille actus meritorius erit tunc dispositio immediata ad gloriam, sicut credo quod frequenter Deus non auget homini gratiam per aliqua merita sua, sed auget gratiam suam in puncto mortis, salvando retributionem augmentationis ejus ex meritis, usque ad illud instans, vel volens ista merita esse immediatam dispositionem ad gloriam, et secundum hoc oporteret dicere quod remissio culpæ posset esse sine contritione, cum sola attritione. Sed contritio, ut est actus pœnitentiæ, sequitur remissionem culpæ ; vel posset dici quod idem actus est in *esse* naturæ, qui præcedit remissionem peccati ; et sequitur, sed ut præcedit, dicitur attritio ; ut vero sequitur et continuatur usque ad instans infusionis gratiæ, dicitur contritio, et sic ut præcedit, potest dici pœnitentia informis, ut sequitur, pœnitentia formata.

Quomodo actus meritorius est immediata dispositio ad gloriam.

Quomodo idem actus in esse naturæ potest dici attritio et contritio.

15. Ad primum argumentum principale patet responsio, quid remanet in anima delendum per pœnitentiam, quia sola obligatio ad solutionem pœnæ.

Ad principale.

Ad secundum, concedo quod Deus posset de potentia absoluta remittere culpam sine pœnitentia, vel pœna quacumque, quia unum non est de essentia alterius, et hoc concludit argumentum ; sed non de potentia ordinata, quia secundum legem justitiæ suæ et potentiæ ordinatæ, per eam statuit omnem culpam ordinari per pœnam et pœnitentiam, et non aliter

Ad secundum.

De potentia Dei absoluta peccatum potest remitti sine ulla pœnitentia.

Ad tertium, dico quod quia in damnatis non est pœna voluntarie tolerata, ideo in eis non est proprie pœnitentia, quia si possent, libentissime illam pœnam abjicerent, *pœnitentia vero est voluntaria pœnæ tentio*. Quid autem de pœnitentia

Ad tertium.

Quare pœnitentia Judæ non profuit? Judæ? Respondeo quod pœnitentia ejus non fuit sufficiens, quia non circumstantiata circumstantia finis, quæ principaliter ad actum virtutum requiritur.

Ad ultimum. Ad ultimum, dico quod actus pœnitentiæ formatæ, quæ scilicet infusionem gratiæ sequitur, est melior actus quam culpæ, vel peccati, qui fuit malus, quia habitus semper est formaliter melior privatione ejus; malitia autem tanta est in actu peccati, quanta bonitas nata esset illi actui infuisse; bonitas autem quæ nata esset inesse illi actui, non est infinita formaliter, sed tantum objective, quia conjungit cum Deo, quod est objectum infinitum; et ideo actus peccati non dicitur malum infinitum formaliter, sed tantum objective, quia offensivum et disjunctivum a bono infinito, sicut actus meritorius in se formaliter finitus conjungit cum bono formaliter infinito, et quanto actus bonus et meritorius perfectius conjungit cum Deo quam actus malus separabat, tanto potest dici majus bonum infinite, et magis infinitus, quam actus malus sit malum infinitum; unde sermo parabolicus est, dicere quod peccatum est malum infinitum.

(Pœnitentia formata est majus bonum quam peccatum malum. — Peccatum non est infinitæ malitiæ.)

QUÆSTIO II.

Utrum actus pœnitentiæ, qui requiritur ad deletionem peccati, sit actus alicujus virtutis?

Alens. 4. *p. q.* 54. *m.* 1. *per totum.* D. Bonav. *hic* 1. *p. art.* 1. *et* 2. Richard. *art.* 7. *q.* 1. *et* 2. D. Thom. *q.* 1. *art.* 1. *et* 3. *p. q.* 85. *artic.* 2. Suar. *tom.* 4. *d.* 3. *per totum et d.* 7. *sect.* 1. *et* 2. Scot. *in Oxon. hic q.* 2.

1. Argument. primum negativum. Aristot. Arguitur quod non. Actu virtutis laudamur, non autem pœnitentiæ, qui est toleratio pœnæ et passionis, quia passione non laudamur 2. *Eth. cap.* 5. et hæc toleratio est passio; igitur non est actus virtutis.

Secundum. Item, actus virtutis est voluntarius; sed pœna est essentialiter involuntaria, aliter non esset pœna; igitur.

Tertium. Item, in statu innocentiæ fuissent virtutes, et tamen tunc non fuisset pœnitentia necessaria, quia involentes nullas sustinuissent pœnas, quia non fuissent peccata pro quibus infliguntur pœnæ; igitur.

Quartum. Item, si pœnitentia esset actus virtutis, non posset esse alius quam nolle peccasse; sed ille actus non videtur esse actus virtutis, quia actus virtutis vel est electio, vel non est sine electione. Electio autem secundum Philosophum *tertio Ethicorum. c.* 3. non est impossibilium, sed contingentium. Sed nolle peccasse est impossibile, quia est respectu illius, quod jam transiit in præteritum; præteritum autem non esse præteritum est impossibile, quia hoc solo privatur Deus *ingenita facere quæ facta sunt,* 6. Ethic. c. 3. igitur. (Aristoteles.)

Quintum. Item, si sit actus virtutis aut acquisitæ, aut infusæ? Non infusæ, patet, quia pœnitentia non est charitas, nec fides, nec spes; nec actus virtutis acquisitæ, quia virtus acquisita potest stare cum peccato, et esse informis. Patet de fortitudine, et sapientia, et aliis; pœniten-

tia autem non potest stare cum peccato, cum deleat peccatum, et sit remedium contra ipsum.

Ratio ad oppositum. Oppositum patet per Magistrum in littera.

SCHOLIUM I.

Pœnitentiam sumptam pro actu sibi imperandi pœnam pro peccatis commissis, esse virtutis actum, quia est conformis rationi rectæ. Item, non esse virtutis infusæ, quia ejus objectum est malum vindicabile, et esse specialis virtutis justitiæ punitivæ, quia pœnitens est executor legislatoris, puniens se, ac si esset alter, declarat quare sit pœnitentia, et non amicitia, ex quibus duo infert corollaria. Item, quomodo præcipit considerare peccatum commissum, et illud nolle, ex quibus duobus sequitur tristitia. Vide Doct. in Oxon. hic q. 2. per tot.

2. Status quæstionis Quid sit pœnitere? In ista quæstione primo distinguam de isto actu, qui est *pœnitere*. Secundo prosequar membra divisionis.

Quantum ad primum dico, quod *pœnitere est voluntarie pœnam tenere*, sed hoc potest esse dupliciter: Uno modo sibi ipsi voluntate imperante pœnam debitam peccato infligendo. Alio modo generalius, non sibi ipsi voluntarie pœnam infligendo, sed pœnam ab alio inflictam voluntarie sustinendo non voluntate imperante illam in se, sed acceptante istam infligi sibi pro peccato.

3. Sibi imperare pœnam est actus virtutis probatur primo. Primus actus pœnitentiæ, quo quis sibi ipsi pœnitentiam infligit pro peccato, voluntate imperante, est actus virtutis, et est actus specialis virtutis, et hoc accipiendo actum virtutis pro actu, qui est generativus virtutis, vel pro actu, qui est a voluntate elicitus. Primum probo sic: Omnis actus humanus consonus rectæ rationi, est actus virtutis, patet ex definitione virtutis 2. Ethic. c. 6. *quæ recta ratione determinatur*, et signum hoc quod dico *humanus*, quia requiritur quod sit secundum liberum arbitrium voluntatis elicitus, et ideo dicitur in definitione virtutis, quod est elicitivus virtutis. Sed vindicare peccatum, ut est offensivum Dei, per pœnam ordinantem voluntarie afflictivam, est actus humanus consonus rectæ rationi; igitur, etc. Minor patet, quia secundum rectam rationem debet legislator punire peccatum, et culpam commissam contra legem, patet ex 10. *Ethic. Cap. ultimo*, ubi post doctrinam de virtutibus introducit librum Politicorum, de legibus servandis, et trangressionibus ejus puniendis; sed secundum Augustinum contra Faustum lib. 22. c. 27. *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem divinam*; igitur quilibet judex et magister legis, cui committitur potestas vindicandi, vel puniendi peccatum factum contra legem, debet secundum rectam rationem judicare, exequendo hoc sicut vellet legislator; sed cuilibet potest talis auctoritas et potestas vindicandi peccatum in se per pœnam committi. Patet ex Scriptura, vel enim oportet culpam et peccatum in se per pœnam inflictam a Deo, vel ab homine ordinari. Sicut enim legislator potest committere alicui potestatem vindicandi peccatum respectu alterius, ita et respectu sui ipsius; igitur aliquis infligendo sibi pœnam, qualem et quantam crediderit legislatorem

velle sibi infligi, meretur et habet actum virtutis.

4. *Quod infligere sibi pœnam est actus specialis virtutis probatur.* Secundo ostendo quod est actus specialis virtutis, quia ille actus virtuosus, qui habet objectum speciale, et est debitis circumstantiis dispositus, est actus specialis virtutis; sed actus vindicandi peccatum tanquam offensivum Dei, est debitis circumstantiis dispositus, et habet speciale objectum, quia malum vindicabile factum, vel dictum contra legem Dei; igitur.

Secundo. Ex hoc apparet, quod pœnitentia non est virtus infusa, quia non habet Deum immediate pro objecto, sed tantum malum vindicabile.

Augustin. Sed dices quod Augustinus ait *lib. de vera et falsa pœnit. c.* 19. quod solius *Dei est pœnitentiam fructuosam immittere*; igitur videtur quod sit virtus infusa. *Responsio.* Respondeo quod auctoritas Augustini solvit se ipsam, nam pœnitentia fructuosa dicitur esse, et est cum charitate, non quin absolute possit esse sine ea, sicut aliæ virtutes acquisitæ, sed non fructuosa, quia sine charitate omnia sunt mortua, quia charitas est vita a se; dicitur igitur pœnitentia fructuosa esse infusa, quia charitas est infusa. *Sine charitate nulla virtus acquisita est fructuosa.*

5. *Pœnitentia non est virtus intellectualis.* Patet etiam quod pœnitentia non est virtus intellectualis, quia virtutes intellectuales non inclinant appetitum ad vindicandum peccatum in se, vel in aliis, quia appetitus iræ non est in eis; pœnitentia autem et appetitus iræ inclinat ad vindicandum culpam per pœnam; igitur.

6. In parte autem appetitiva non sunt nisi tres virtutes morales acquisitæ in genere, licet contentæ speciales sint centum aliæ, de quibus Philosophus non fecit mentionem in speciali, scilicet fortitudo, temperantia et justitia; igitur ad aliquam illarum reducitur. Non ad fortitudinem, vel temperantiam, quia illæ ordinant hominem in comparatione ad se; pœnitentia autem ordinat hominem in comparatione ad alios, quia ad vindictam infligendam pro peccato, qui est actus respectu alterius; vindicat enim in se peccatum tanquam alter, quia tanquam minister legis, cui committeretur infligere sibi ipsi pœnam pro peccato, sicut alteri. *Pœnitentia non est actus virtutis ad se.*

Sed dices, igitur magis videtur pœnitentiam debere dici amicitiam, quam aliquam aliam virtutem moralem, quia vindicare vitia amici, ut retrahat ipsum a malo, videtur esse actus amicitiæ. 7. *Instantia.*

Respondeo quod pœnitentia non est amicitia formaliter, sed justitia; si enim per pœnitentiam intendat Deus revocare peccatores ad reconciliationem et amicitiam, principaliter tamen intendit Deus infligere pœnam pro delicto, et vindictam pro commisso; dicit enim Philosophus. 2. *Rethoric. cap.* 12. quod differentia est inter punitionem et correctionem; nam punitio est peccantis, correctio gratia illius, qui corrigitur. Unde punitio est propter bonum commune, et per consequens, non propter ejus bonum, qui punitur principaliter; ubi autem princeps est majus bonum et melius, quam sit bonum commune, debet talis princeps vindicare sui gratia, et quilibet alius minister inquantum talis *Solutio.* *Pœnitentia est formaliter justitia.* *Aristot. Punitio et correctio quomodo differunt.*

Principis debet vindicare, et punire delictum gratia illius principaliter, et per consequens, tam Deus, qui est super omne bonum universi, quam pœnitens debet principaliter et primo punire et vindicare peccatum commissum, inquantum offensivum Dei, et contra legem ejus.

8. Replica. Et si dicas quod pœnitentia non potest esse justitia vindicativa peccati, quia omnis actus justitiæ est ad alterum, respondeo quod

Solutio. pœnitens sibi ipsi infligens pœnam pro peccato, respicit se ut alterum, quia ut sic est minister legislatoris, puniens in se ex commissione, quod puniret in altero, si esset ei commissum, et eo modo punit, quo modo scit legislatorem velle eum puniri. Non igitur est pœnitentia amicitia, quia ipsa principaliter intendat correctionem amici, et non vindictam amantis; sed pœnitentia est gratia

Quare pœnitentia non est amicitia. illius, cujus est lex, et gratia punientis, et requirentis vindictam pro delicto, etsi ex hoc sequatur correctio, non tamen principaliter intenditur, sed punitio per pœnam pro culpa, quod pertinet ad justitiam.

9. Corollarium primum. Actus pœnitentiæ potest stare cum peccato mortali. Ex dictis sequuntur duo corollaria, quorum primum est, quod virtus pœnitentiæ potest stare cum peccato, et per consequens actus ejus; ex actibus enim est acquisitus in nobis habitus, quo nobis displicet male egisse, et ideo potest esse sine charitate, sicut aliæ virtutes acquisitæ, et actus similiter usque ad instans quo infunditur gratia. Manet autem actus pœnitendi, ut dispositio ad deletionem peccati et infusionem gratiæ; igitur actus pœnitendi sic potest stare cum peccato.

10. [illegible] Sequitur secundum corollarium, quod tristitia non sit actus pœnitentiæ, quia cum tristitia sit passio, nullius virtutis potest esse actus, nec etiam nolle peccare est actus pœnitentiæ, quia ejusdem virtutis est velle aliquod bonum, et nolle ejus oppositum, et per consequens ejusdem virtutis est velle bonum positivum, et nolle malum oppositum, scilicet malum offensivum; et cum actus pœnitentiæ sit actus electivus vindicare in se per pœnam peccatum, quod commisit, inquantum Dei offensivum, sequitur quod actus ejus sit velle punire peccatum respectu ipsius, inquantum offensivum Dei.

11. [illegible] Sed cum ista tristitia et pœna non sint actus virtutis pœnitentiæ, cum sint passiones, quomodo causantur in homine? Dico quod cum non causentur per aliquam virtutem executivam, quia præcedunt omnem actum executivæ cujuslibet, causantur immediate ab illo, qui in se causat tristitiam; non enim immediate potest esse ab aliqua potentia inferiori, quia pœnitere est actus alicujus potentiæ inferioris; voluntas autem actu suo imperativo causat in se pœnam; unum *velle* efficax respectu pœnæ sibi infligendæ est causare tristitiam, et imperare illam sibi inesse, et per consequens sequitur quod illa tristitia et pœna imperata pro peccato sit in voluntate, sicut actus imperativus quo causatur, est in voluntate.

Sed quomodo potest voluntas

12. Dubium. Solutio. imperio suo causare in se tristitiam, et illam pœnam? Respondeo, quod voluntas imperat usus habituum et aliarum potentiarum, quibus nata est tristitia inesse et causari, nam voluntas pœnitentis imperando intellectum ad considerationem circa peccata commissa considerat se fecisse tale peccatum, et ex ista elicit propositum actum voluntatis nolentis se fecisse illud.

Tristitia causatur ex duplici intellectus et voluntatis actu.

Ex istis duobus actibus intellectus et voluntatis, considerationis scilicet peccati, et efficientis voluntatis illius, causatur tristitia in voluntate, et illa tristitia ex actu et usu cujuslibet virtutis potest causari et inesse ut actu charitatis vel paupertatis, aut castitatis, aut pœnitentiæ. Nam voluntas per habitum pœnitentiæ potest imperare actum charitatis, scilicet dilectionem Dei super omnia meritoriam, et ex hoc odisse peccatum commissum contra ipsum, et nolle ipsum unquam fecisse, sic vult displicentiam magnam et tristitiam sibi infligere, ut pœnam, quæ alias esset omnino involuntaria. Unde secundum Augustinum *tristitia est ex his, quæ nobis nolentibus acciderunt*. Eodem modo potest illa causari ex actibus alterius virtutis, potest etiam quis in principio intendens contemplationi Dei solum, postea recordari peccata sua tanquam Dei offensiva et ex hoc velle ita non fecisse, vel nolle ita fecisse, sed maxime illa detestari sicut Dei offensiva, et ultimo ex illis commissis contristari.

Tristitia potest causari ex usu cujuslibet virtutis voluntate imperante.

August. 14. de civ. Dei, c. 15.

13. Replica. Sed ex istis videtur sequi quod pœnitentia virtus sit nobilior quam charitas, quia imperat actum ejus, scilicet charitatis.

Solutio. Respondeo quod si possit imperare actum charitatis, non tamen sequitur quod sit nobilior virtus simpliciter quam charitas, licet secundum hoc sit nobilior, et ita secundum *quid*, nam charitas etiam potest imperare actum pœnitentiæ. Patet in comtemplativis, et ita quantum ad mutuum imperium actuum sunt æquales, quia circulatio potest esse in actibus virtutum, sicut in actibus potentiarum, ita enim potest justitia imperare charitatem, sicut e converso, cum imperium unius habitus sit alio nobilius, quanto unus habitus est nobilior alio. Charitas autem est habitus nobilissimus, quia sortitur speciem a fine ultimo, per se amato, et non sic pœnitentia est immediate respectu finis ultimi, quia omnis actus, qui potest esse informis, non est respectu finis ultimi in se, qui autem est respectu illius in se; non potest esse informis, quia non potest aliquis male diligere, nec ex loco et tempore, vel aliqua circumstantia.

Voluntas imperat actum unius virtutis ex motivo alterius, et e contra.

SCHOLIUM II.

Resolvit, quod acceptare pœnam ab alio inflictam, est actus virtutis, quodque pœnæ acceptatio, vel imperatio potest ad quamlibet virtutem appetitivam pertinere, quia ex cujuslibet motivo potest haberi. Deinde infert aliquem posse maxime dolere et contristari de peccatis suis sine habitu vel actu pœnitentiæ, et e converso. Vide omnia hæc fusius apud Doctorem hîc in Oxoniensi.

Secundo modo pœnitere est voluntate acceptante, non tamen imperante pœnam ab alio inflictam, voluntarie sustinere, et isto modo 14. Acceptat[io] pœnæ potest es[se] actus cu[]juscumq[ue]

virtutis appetitivæ. potest causari ex actu cujuslibet virtutis. Nam ex eadem virtute, qua volo unum oppositorum, possum nolle reliquum; nunc autem per actum cujuslibet virtutis possum acceptare bonum, justum, conveniens; igitur per actum cujuslibet virtutis possum pœnitere de opposito tali bono, et quocumque illorum modorum insit pœnitentia, sufficit ad deletionem peccati, et sic potest pœnitere esse cujuslibet virtutis infusæ vel acquisitæ, et ipsius virtutis pœnitentiæ actus remotus, sed nullius virtutis elicitivæ actus, cum actus virtutis elicitivæ ut sic, sit pro quanto est consonus rectæ rationi, et generativus habitus, et talis actus etiam sufficit ad deletionem peccati, etsi insit ante omnem actum virtutis generatæ.

15. Et ex isto sequitur corollarium, quod aliquis potest maxime tristari pro peccatis suis, et tamen nihil habere de actu virtutis pœnitentiæ, et e converso, multum habere de actu virtutis pœnitentiæ, et tamen parum vel nihil contristari, quia ex maxima consideratione et delectatione Dei in se potest sequi maximus dolor et tristitia ex offensa ejus, per commissum peccatum, et talis est maxime Deo dilectus, et tamen dolor et tristitia non sunt imperata tunc ex actu pœnitentiæ. Similiter aliquis ex magno conatu imperat considerationem peccatorum, ut vindicet per pœnitentiam, et nititur ea detestari et nolle, et tamen non sequitur semper tristitia, sed quandoque delectatio, ut ex opportunitate peccati et multis aliis circumstantiis, vel quia voluntas est infecta aliis habitibus, et per consequens actus virtutum aliarum tunc non possunt esse perfecti, vel quia si habitus sint perfecti in voluntate tamen non est disposita ad dolorem et tristitiam, quantum ad partem sensitivam, et ideo non sequitur tristitia et dolor in voluntate; voluntas enim dependet in dolendo et tristando a dolore et tristitia, et aliis passionibus appetitus sensitivi, sicut intellectus in actu suo dependet a phantasmate. Unde multi possunt intime et summe pœnitere de peccatis suis, sed nullam lacrymam emittunt exterius, et e converso, multum possunt aliqui lacrymari, et minus pœniteant, et ideo hæc tristitia est sine illa, vel potest esse sine illa.

Corollarium. Quomodo tristitia de peccatis sit dabilis sine pœnitentia, et e converso.

[illegible]

Ad primum argumentum, dico quod imperare pœnam non est passio, sed est operatio virtutis, vel saltem potest esse quantum consonus est rectæ rationi. Unde id quod est causa passionis et tristitiæ ut actus voluntatis imperatus respectu vindicationis est operatio virtutis pœnitentiæ, et justitiæ vindicativæ. 16.

Ad secundum, dico quod licet pœnitentia secundum se, et quantum est ex parte sui, est involuntaria, quia est disconveniens naturæ, et contra affectionem commodi, tamen in causa sua potest esse voluntaria, ut in actibus voluntariis, ex quibus sequitur. Et similiter in se potest esse voluntaria, quantum ad affectionem justitiæ, unde et aliqui dolent, et de dolore gaudent multum, et hoc ex [illegible] 17.

sa ejus, quæ est actus justitiæ.

Ad tertium.

Ad tertium potest dici, quod cum virtutes non sint nisi quoddam supplementum miseriæ nostræ, quam modo patimur in statu isto, non fuissent in statu innocentiæ virtutes, cum ibi nulla fuisset miseria, et ideo posset concedi quod in statu innocentiæ non fuissent virtutes sicut nec modo in Angelis ponuntur.

An in statu innocentiæ fuisset pœnitentia?

Aliter potest dici, quod major est vera de illis virtutibus, quæ respiciunt per se bonum pro objecto, ut Deum in se, quæ non possunt esse informes, et istæ fuissent in omni statu; sed in statu innocentiæ non fuisset malum vindicabile, nec culpa; igitur per consequens virtus aliqua respiciens tale objectum.

An in beatitudine maneat pœnitentia.

Aliter potest dici, quod loquendo de habitu prout habens illum pronus est ad agendum, secundum inclinationem ejus, quando objectum et omnia alia concurrunt, sic potest concedi quod fuisset pœnitentia virtus in statu innocentiæ, et sic potest poni in beatis; non autem ut illo utitur habens cum voluerit, quia objectum ejus nunquam nec in beatis, nec in innocentibus accidisset.

18. Ad quartum.

Ad quartum dico quod actus pœnitentiæ virtutis est alius actus quam nolle hoc egisse, est tamen actus virtuosus. Et cum probas quod non, quia si sic, esset respectu illius quod jam transiit in præteritum, dico quod sicut respectu impossibilis potest esse actus demeritorius, ut patet in primo Angelo, qui appetendo æqualitatem Dei, quam sibi inesse posse scivit esse impossibile, quia scivit se esse causatum æquivocum, et per consequens non posse æquiparari suæ causæ, ita potest actus meritorius esse respectu impossibilis, quia aliquis in volendo sustinere mortem pro Christo si aliquis, ei inferret mortem, mereretur, etsi non sit, qui ei mortem inferret, vel inferre possit. Similiter aliquis pauper compatiens alteri volens sibi subvenire, si posset, multum meretur, et tamen sibi exterius subvenire propter ejus eximiam paupertatem pro tunc est impossibile; quando igitur dicit Philosophus quod respectu impossibilis non est electio, verum est, efficax electio, præstando statim quod elegit, vel vult eligendo media quibus statim inducatur quod elegit. Potest tamen simpliciter esse electio, et simplex volitio respectu illius, sicut respectu possibilis. Unde dicit *ibidem* quod aliquis potest velle ut esset immortalis, et non eligere, ut *eligere* ibi capitur pro volitione efficaci.

Quomodo respectu impossibilis quis mereri dicitur, vel demereri?

Respectu impossibilium non datur velle efficax.

Ad ultimum, cum arguitur quod non sit virtus acquisita, quia tunc posset esse sine charitate, quod videtur contra Augustinum *de vera et falsa pœnitentia c.* 19. ubi dicit *quod sine charitate non est pœnitentia*, etc, respondeo quod sicut aliquis potest exercere se in actibus justitiæ ad se ipsum, vindicando in se peccata, quæ vindicaret in alio, si ei committeretur, et talis actus potest esse dispositio ad remissionem culpæ, et infusionem gratiæ, et per consequens de congruo peccata delere, et non de condigno, quia digni fructus pœnitentiæ sunt ex

19. Ad ultimum.

Augustinus.

Fructus digni pœnitentiæ sunt ex charitate. charitate, ex qua formatur omnis virtus; et ideo pœnitentia virtus non digne delet, nec fructuose, cum est informis, et sine charitate, sed cum est formata, et hoc intelligit Augustinus per veram et fructuosam pœnitentiam.

QUÆSTIO III.

Utrum pœnitentia virtus sit tantum unius pœnæ inflictiva.

Alens. 4. p. quæst. 14. m. 1. art. 3 et 4. D. Bonav. hic 1. p. art. 1. quæst. 2 et 3. Rich. a. 2. quæst. 2. D. Thom. 3. p. quæst. 85. art. 3. Suar. tom. 4. d. 6. Sect. in Quæst. quæst. 5.

1. Argument. primum affirmativum. Quod sic. Pœnitentia infligit pœnam, ut est ordinativa culpæ, unius autem culpæ una est ordinatio, sicut unius obliquitatis vel privationis una est rectitudo, et unus habitus.

Secundum. Item, pœnitentia virtus, ut dictum est, est justitia; sed justitia reddit aliquo modo æquale semper; possibile est autem unam pœnam esse æqualem uni culpæ, igitur, etc.

Tertium. Item, unius virtutis est unus actus; pœnitentia est una virtus; igitur ejus est unus actus; sed unus actus positivus est unius pœnæ inflictivus; igitur.

Ratio ad oppositum. Augustin. Contra, Joelis 2. *Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra*, et Jacobi 5. *Confitemini alterutrum peccata vestra*, et Matth. 3. *Facite fructus dignos pœnitentiæ*. Ex his arguo sic: Pœnitentia virtus inclinat ad omnes pœnas illas, per quarum inflictionem recuperatur et restauratur homini innocentia, a qua cecidit per culpam, hoc fit per illa tria tacta in auctoritatibus prædictis, ut cordis contritionem, oris confessionem, operis satisfactionem, quæ sunt partes pœnitentiæ et solutionis pœnitentiæ; igitur. Hoc vult Augustinus, *de vera et falsa pœnitentia*, et ponitur in littera: *Isti sunt digni fructus*; igitur.

SCHOLIUM I.

Supponit Doctor cuilibet virtuti appetitivæ aliquam correspondere virtutem intellectualem regulantem et dirigentem eam. An vero propria et particularis prudentia cuilibet sic correspondeat, alias determinat, videlicet in 3. d. 36. q. 1. Pœnitentiæ igitur ... correspondet duplex regula in intellectu: prima est naturalis ex lumine naturali, ut hæc: *Displicendum est de peccato*; secunda supernaturalis, et ex fide, ut hæc: *Pœnitendum est meritorie*, et ... *supernaturali*, ut et huic regulæ correspondet alia pœna, scilicet pœnitentia, quæ est virtus justitiæ.

2. Respondeo quod quælibet virtus appetitiva habet aliquam virtutem intellectualem regulantem et dirigentem eam, sibi correspondentem, ut prudentiam aliquam, sive autem sit propria prudentia cuilibet virtuti appetitivæ, sive non, de hoc alias; secundum igitur quod in intellectu est alia et alia manifestatio vel regula ad dirigendum hominem circa cognitionem offensæ, qua Deus multipliciter offenditur per peccatum, secundum hoc in appetitu et voluntate est alia et alia pœnitentia punitiva et vindicativa offensæ; potest autem alia regula et manifestatio ad cognoscendum offensam Dei haberi in intellectu lumine naturali intellectus, igitur pœnitentia in ap-

petitu illi regulæ vel manifestationi correspondens, est acquisita ex puris naturalibus, et pœnitentia talis fuisset necessaria in omni statu, quia in omni statu potuisset acquiri ex naturalibus, sicut modo acquiritur. Nam sicut ex puris naturalibus potest aliquis cognoscere Deum offensum per peccatum, ita ex puris naturalibus cognoscere displicendum esse de eo, et ex istis acquiritur hæc regula universalis naturaliter, quod *de omni offensa divina est dolendum et displicendum*; et isti regulæ in intellectu potest respondere pœnitentia in appetitu, qui faciliter inclinat ad habendum displicentiam et dolorem pro offensa Dei per peccatum. Et hanc pœnitentiam virtutem habuissent Angeli peccantes, si post peccatum viatores remansissent.

An potuissent Angeli mali pœnitere?

3. Alia autem est regula, quæ non acquiritur lumine naturali, sed inspiratione et lumine fidei, secundum quod habetur in Scriptura sacra divinitus inspirata, ubi determinantur pœnæ pro peccatis, quæ non possunt a nobis ratione naturali determinari, quia ex illa, quæ placant offensam Dei, sunt revelata a Deo; et illas sic determinari, ut possint divinam offensam placare, est a sola voluntate divina, quæ contingenter se habet ad omnia alia a se; et ita non possunt illæ pœnæ determinatæ a voluntate divina, a nobis naturaliter cognosci, sed tantum ab intellectu suo, qui videt determinationem voluntatis suæ; nec hujusmodi pœnæ determinatæ determinatis peccatis a Deo, in Scriptura fuerunt semper eædem, sed aliæ et aliæ, quia aliæ tempore legis scriptæ, patet de muliere apprehensa in adulterio, et lege talionis; aliæ tempore legis gratiæ, in quo juxta Psal. 84. *misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatæ sunt.* Et ideo hujusmodi pœnæ diversimode taxatæ et determinatæ in Scriptura a Deo, non possunt a nobis naturali ratione determinari, et ideo supposita regula supernaturali, quæ pœnas diversas diversis peccatis determinat, correspondet in voluntate et appetitu rationali pœnitentia virtus, quæ est justitia quædam punitiva et vindicativa peccati et offensæ Dei, per pœnam ab eo statutam.

Voluntas divina contingenter se habet ad omnia a se.

Pœnæ diversæ erant a Deo determinatæ pro diversis temporibus.

SCHOLIUM II.

Resolvit pœnitentiam, quæ habet regulam naturalem, esse unius pœnæ inflictivam, nempe doloris seu displicentiæ de peccato, quia ratio dictat tantum peccatum odio habendum, ex quo sequitur tristitia; pœnitentiam vero habentem regulam supernaturalem plures pœnas infligere, v. g. confessionem, contritionem, satisfactionem, lacrymas, jejunium, etc. Explicat optime quod regulari a regula seu lumine supernaturali, non tollit rationem virtutis moralis, ad quam requiritur præcise, quod acquiratur actibus ex more et assuefactione, quod in præsenti evenit; ex quo infert, virtutes Evangelicas innitentes principiis supernaturaliter cognitis, esse firmiores virtutibus mere naturalibus, seu lumine naturali acquisitis. Vide ipsum fuse hîc in Oxoniensi.

Dico igitur ad quæstionem, quod si loquamur de pœnitentia virtute, quæ est habitus acquisitus, et conformiter inclinans regulæ suæ notæ lumine naturali, cum illa regula sic nota non ostendat nisi unam pœnam infligendam pro 4.

Decisio quæstionis.

peccato, scilicet dolorem et displicentiam pro offensa Dei interiorem, et ista displicentia sit pœna una, sic tantum est pœnitentia virtus unius pœnæ inflictiva. Si vero loquimur de pœnitentia conformiter inclinante ad puniendum secundum dictamen suæ regulæ notæ in lumine supernaturali, sic dico quod est plurium pœnarum inflictiva. Revelavit enim Deus, ut ostendit Scriptura, eamdem culpam pluribus pœnis et diversis temporibus puniendam.

Corollarium. Pœnitentia virtus essentialiter respicit dolorem interiorem.

Ex istis sequitur quoddam corollarium, quod actus principalis, quem respicit naturaliter pœnitentia virtus, est unus. Similiter actus displicentiæ, quem respicit de lege juris positivi communis est etiam principaliter infligendus pro peccato, quia principaliter et essentialiter illo modo a prima virtute respicitur.

5. Instantia.

Sed ex prædictis videtur sequi unum inconveniens, scilicet quod pœnitentia secundo modo dicta non sit moralis, nec naturalis, sed supernaturalis, quia regula ejus, quæ ostendit, est supernaturaliter nota.

Solvitur.

Dico quod non est idem, virtutem esse moralem, et posse acquiri ex puris naturalibus; nam secundum Philosophum secundo Ethicorum cap. 1. *virtus dicitur moralis a consuetudine et more*, et ex istis acquiritur; acquiri autem ex more et assuefactione potest aliquid, etsi non mere ex naturalibus acquiratur, sed uno supernaturali præsupposito acquiritur, et illo modo virtutes Evangelicæ, ut paupertas, virginitas, obedientia, humilitas, et hujusmodi dicuntur virtutes morales innitentes consilio divino supernaturali; et in isto vere dici possunt virtutes morales, quia quæcumque operabilia dictat regula supernaturalis esse facienda, si ista regula præsupposita acquirat quis ex actibus conformibus illi regulæ habitum inclinantem, faciliter ad sic conformiter agendum dictamini istius regulæ, iste esset habitus electivus determinatus ad operandum secundum dictamen rectæ rationis: sed omnis talis habitus est virtus moralis ex definitione virtutis moralis *secundo Ethic.* igitur quilibet talis vere est virtus moralis.

Unde virtus dicitur moralis?

Aristot.

[illegible]

[illegible]

Istud apparet in speculabilibus, nam sicut aliqua sunt speculabilia supernaturalia, ut *Deum esse trinum et unum*, et hujusmodi, ad quæ naturaliter non attingit intellectus noster cognoscendo, ita in practicis sunt aliqua principia practica, ad quæ intellectus noster practicus naturaliter non attingit, ut omnia debere dimitti propter Deum, et nullam mulierem velle cognoscere propter Deum, et hujusmodi, igitur sicut in speculabilibus ex principiis supernaturaliter cognitis possunt elici conclusiones et tales lumine naturali cognoscibiles, ita ex alia parte, ex principiis practicis supernaturaliter cognitis possunt in lumine naturali elici conclusiones practicæ, quibus possunt elici actus conformes in voluntate, qui vere sunt generativi habitus moralis.

[illegible]

Hoc idem apparet in artificibus, nam artifex superior considerans finem superiorem et universali-

orem potest per media universaliora et superiora attingere ad virtutem practicam, ad quam non attingit artifex inferior, quia non novit illa media superiora et universaliora; et ideo de fine superiori novit tantum *quia est*, de quo artifex superior novit *propter quid*.

7. Eodem modo in proposito, aliquis supponens principia supernaturaliter cognita, potest attingere ad finem superiorem, et respectu illius ex actibus conformibus acquirere habitum in appetitu conformiter inclinantem illis, et rationi rectæ, ad quem non attingit aliquo modo non præsupponens notitiam illorum principiorum supernaturalium; et per consequens sequitur quod virtutes Evangelicæ innitentes istis principiis supernaliter cognitis, ut ex Scriptura divina, vel per revelationem, habent firmiorem et stabiliorem regulam, licet non naturaliter notam in lumine naturali, quam temperantia vel liberalitas, vel aliqua alia virtus moralis acquisita mere lumine naturali, nullo præsupposito supernaturali tali, quia non potest falli, nec decipi, qui dixit, Matth. 5. *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Et Lucæ 14. *Si quis renuntiaverit omnibus, quæ possidet* etc. Item Matth. 10. *Si quis renuntiaverit se ipsum,* id est, voluntati propriæ, etc.

Virtutes Evangelicæ, sunt firmiores virtutibus mere lumine naturali acquisitis.

8. Ad propositum, dico quod ex supradicta regula pœnitentiæ et pœnæ sibi infligendæ secundum determinationem ejus in Scriptura sacra, potest quilibet in se ipso generare habitum elicitivum, per quem est pronus ad puniendum in se offensam Dei, quam ex peccato incurrebat pœna dictata ex Scriptura; vel sicut credit Deum velle ipsum puniri pro tali peccato, et generabitur in illo virtus moralis, illa regula supernaturali præsupposita, licet non mere ex naturalibus omnino acquisita; sed illa pœnitentia, cui correspondet in intellectu regula cognita lumine naturali, non solum dicitur virtus, sed ex naturalibus acquisita.

Per hoc respondeo ad formam illius objectionis, cum arguitur quod virtus moralis acquiritur ex puris naturalibus; si intelligitur quantum ad generationem ejus in se, et quantum ad generationem omnium, quæ requiruntur, sic falsa est propositio, quia non omnis virtus moralis potest sic generari ex puris naturalibus, nullo supernaturali præsupposito. Si autem intelligitur quantum ad materiam ejus habitus in se, sic verum est, quia præsupposita regula supernaturali potest ista virtus, et omnis talis naturaliter acquiri per actus naturaliter electivos conformes illi supernaturali regulæ.

In forma ad instantiam.

Ad primum argumentum principale, cum arguitur quod pœna est ordinativa, et quod unius culpæ una est ordinatio, dicendum quod illud ordinans, quod vult placare alium, contra quem culpa committitur, non placat illum sufficienter, nisi infligat tantam et talem pœnam, quantam et qualem ille, qui debet placari, ordinabat, maxime quando scit ipsum esse justum, et semper velle citra condignum punitionem culpæ. Nunc autem

Ad principale argument.

Deus, qui est misericors et judex miseriæ, ordinavit plures pœnas infligi pro una culpa; unde si pœna esset ordinativa culpæ ex natura culpæ in se, et non ex ordinatione tertii ordinantis illam, qui debet placari per illam, vera esset illa propositio; modo quia e converso est, ideo oportet pœnam unam, vel plures infligi, sicut placuit et ordinavit iste, qui debet placari per illam vel illas.

Ad secundum. Ad aliud, dico quod illa pœnitentia reddit æquivalens pro æquivalenti, et ideo licet unius pœnæ inflictio posset sufficienter auferre et ordinare culpam in se, sicut actus iste displicentiæ inferioris, quem essentialiter respicit pœnitentia, ad alias pœnas exteriores, ut confessionem et satisfactionem, tenetur ex præcepto Christi vel Ecclesiæ, licet illæ pœnæ non sint præcise in tempore necessariæ ad remissionem peccati, nec tamen sunt frustra, quia peccator infligendo sibi illas pœnas, et exercendo se in eis, multum meretur ex objecto, non ex actu virtutis pœnitentiæ.

Ad pœnas exteriores tenetur peccator ex præcepto Christi vel Ecclesiæ.

Ad tertium. Ad tertium, cum dicitur quod unius virtutis tantum est unus actus, concedo; et sic pœnitentiæ virtutis unus est actus unitate perfectionis et totalitatis, non per unius pœnæ inflictionem, sed plurium. Patet in furto, ubi plures infliguntur

QUÆSTIO IV

Utrum per sacramentum pœnitentiæ peccatum dimittatur?

Alens. 4. *quæst.* 80, m. 1. D. Thomas, *d.* 18, *art.* 2, *quæst.* 1. Richard. *art.* 2, *quæst.* 1. D. Thom. [illegible]

[illegible]

Quod non, super illud Psalm. 31: *Dixi confitebor*, etc., dicit Augustinus, *id est, desiderium apud me interius habui quod confiterer, et tu remisisti*, etc.; ubi Cassiodorus: *Magna Dei pietas, quod ad solam promissionem peccata dimittit*, igitur sine pœnitentiæ sacramento dimittitur peccatum; non igitur per ipsum, quia unius delicti non sunt duo remedia totalia necessaria. Ad oppositum. Augustinus.

Item, Cassiodorus super Psalm. eumdem, *votum ejus pro operatione judicatur*: non igitur oportet peccatum dimitti sacramento pœnitentiæ. Cassiodorus.

Item, Augustinus *super illud Joan.* 11 *de suscitatione Lazari* et ponitur in littera: *Nemo potest confiteri nisi prius sit suscitatus*. Et ponit exemplum de Lazaro, qui non jubetur absolvi antequam sit suscitatus a morte. Sed nullum recipit sacramentum pœnitentiæ, nisi prius sit confessus et absolutus; igitur prius est spiritualiter suscitatus, quam aliquid de sacramento fiat circa ipsum. Tertium. Augustinus.

Item, si peccatum dimittatur per sacramentum pœnitentiæ, igitur sacerdos ministrans hoc sacramentum pœnitentiæ, aliquo modo dimitteret peccatum, saltem ministerialiter. Sed hoc est falsum, ut videtur per Hieronymum super illud Matth. 16: *Tibi dabo claves*, etc., ubi dicit quod *Sacerdotes veteris legis nullo modo leprosos mundabant, sed mundatos ostendebant*. Sic sacerdotes Evangelici nullo modo peccata dimittunt, sed ea dimissa ostendunt. Hieronymus.

2. Ratio ad oppositum. Matth.

Contra. *Matth.* 16. dictum est Petro, et ejus successoribus : *Tibi dabo claves regni cælorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit,* etc. *et quodcumque solveris,* etc. igitur sacerdos habet potestatem aliquo modo dimittendi peccata, non nisi per sacramentum pœnitentiæ.

Joann.

Item, Joan. 20. *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis,* non possunt remittere, nisi per sacramentum pœnitentiæ, et est possibile primo quod non remittantur ; igitur tunc remittuntur.

SCHOLIUM I.

Ponit definitionem sacramenti pœnitentiæ, explicans omnia ad eam requisita ex parte materiæ, formæ et ministri. Hoc sacramentum de facto institutum esse probat ex Matth. et Joan. quorum locis ad id utitur Trid. Sess. 14. c. 6. Vide scholium in Oxon. hîc ad n. 5. Explicat pulchre congruentia institutionis ejus.

3. Circa solutionem hujus quæstionis primo pono rationem nominis *pœnitentiæ,* quæ est sacramentum ; secundo, ostendo quod illi rationi nominis aliquid subest juris ; et tertio ex his declaratis apparebit solutio quæstionis propositæ.

4. Quid sit pœnitentia sacramentum ?

Quantum ad primum, pono talem rationem nominis pœnitentiæ, quæ est sacramentum, scilicet : *Pœnitentiæ sacramentum est absolutio hominis pœnitentis facta certis verbis debita intentione, prolatis a Sacerdote jurisdictionem habente, significans efficaciter ex institutione divina emundationem animæ a peccato.* Expono particulas hujus descriptionis, *sacramentum pœnitentiæ,* sive genitivus intransitive construatur cum nominativo, ut hîc, *creatura salis,* id est, creatura quæ est sal, similiter hoc sacramentum, quod est pœnitentia ; sive in ratione transitivi, ut domus hominis, quod verius credo; dico quod *est absolutio a Sacerdote jurisdictionem habente,* quia Judex, qui habet auctoritatem cognoscendi in causa, habet auctoritatem judicandi in ea, sed possibile est quod sacerdos sit judex habens potestatem cognoscendi in causa ; igitur et judicandi et definiendi in causa. Sed absolutio sacramentalis est sententia definitiva ejus, qua aliquis ostenditur modo innocens, qui prius fuit nocens, et est sententia Judicis secundarii, non principalis, et potest dici judiciaria sententia ; igitur sacramentum pœnitentiæ est absolutio.

Explicat particulas singulas definitionis.

Quomodo sententia Judicis secundarii est definitiva.

Ostendo secundo secundam particulam positam in definitione, scilicet quod sit *hominis pœnitentis,* quia si aliquis est pertinax, magis est puniendus quam absolvendus. Et ideo ad hoc quod sit dispositus vel idoneus ad absolutionem suscipiendam, requiritur in eo aliqua humiliatio et displicentia de peccato ; est igitur *hominis pœnitentis.* Et quia omne sacramentum vel est signum sensibile, vel signa sensibilia, et in hoc sacramento non est tantum nisi unum signum sensibile, et in *fieri,* ut verba absolutionis in *proferri,* ideo additur in descriptione quod *fiat cum verbis certis* illa absolutio, hoc enim est necessarium sicut ad formam alterius sacramenti est necessaria certitudo, sed non ita quod forma verborum hîc sit ita præcise in certitudine, sicut in Eucharistia, sed saltem sic debet esse certa, quod habeat 5.

Quare non requiruntur certa verba in sacramento pœnitentiæ sicut in Baptismo et Eucharistia.

eamdem sententiam, qualitercumque varientur verba; convenienter tamen tenetur, quod ista verba *ego absolvo te*, sint de forma sacramenti absolutionis, licet alia quæcumque sequuntur, diversimode explicentur apud diversos.

Forma ipsa pœnitentiæ, ego te absolvo.

6. Corollarium. Cur hoc sacramentum dicatur habere solam formam et non materiam.

Et ex hoc sequitur quoddam corollarium, quod ex quo hoc sacramentum non est nisi in *fieri*, nec habet nisi unum signum sensibile, ut verba prolata, quod hoc sacramentum habet tantum formam, et non proprie materiam, * nam confessus et absolutus, vel pœnitens, non potest dici materia hujus sacramenti, sicut nec Sacerdos suscipiens Eucharistiam potest dici materia Eucharistiæ, vel baptizatus materia Baptismi.

* Vide in Oxon. hic schol. n. 3. et d. 16. q. 2. n. 6. et 7. et schol. ibidem, cum commentariis Hiquæi.

Et additur *prolationis certis verbis a Sacerdote*, quia congruum est quod sicut in Ecclesia cœlesti reducuntur inferiores ad superiorem per Hierarcham medium, ita est congruum in militante Ecclesia quod peccatores reducantur et conjungantur per Sacerdotem, qui est medius inter infimum et supremum. Unde a laico nihil fit omnino, et ideo omnino inutilis est confessio, quæ fit ei, nisi quatenus per talem confessionem patitur per dolorem vel verecundiam aliquam, quam alias non haberet, nisi ex illis pœnis, quas sibi infligit pro peccato suo voluntarie, meretur, et nullo modo, quia dicit laico, quia si sola imaginatione illorum posset tantum verecundari de eis. Vel plus, tantum vel plus meretur.

Sacerdos inter Christum et peccatorem est mediator.

Sed ista absolutio peccatorum non fit ab omni Sacerdote, sed a sacerdote *jurisdictionem habente*, quia sententia vel judicium a non suo judice definitum, vel latum, nullum est; igitur Sacerdos debet habere jurisdictionem aliquam super reum. Ex quo sequitur corollarium quoddam, quod sacramentum pœnitentiæ includit rationem sacramenti et judicii. Et ideo quantum ad judicium, est ibi forum conscientiæ inter absolventem et pœnitentem absolutum; et hoc sacramentum est signum gratiæ invisibilis conferendæ absoluto; et ideo subditur, *significans gratiam*, non absolute, et omni modo, ut signum naturale, sed ad placitum, et ideo additur *ex institutione divina*, nam hoc instituit Christus Joan. 20. *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis*, et ideo habet effectum significatum, quod exprimit, cum dicitur *significans emundationem animæ a peccato*; igitur illæ particulæ prædictæ descriptionis conveniunt hoc modo sacramento pœnitentiæ.

7. Quare in sacerdote requiratur

Quantum ad secundum principale, dico quod huic descriptioni nominis *pœnitentiæ sacramenti* aliquid subest juris, et hoc possibile est, et congruum et factum est. Primum scilicet quod possibile est aliquid subesse, probo, quia articulus fidei est de remissione peccatorum, igitur possibile est aliquem instituere aliquod signum sensibile, quod semper quantum est ex se, significet istum effectum, nam et ego possum hujusmodi signum statuere ad significandum quidquid concipio, igitur multo fortius Deus hoc potest.

8. [illegible]

Item, congruum est, quod aliquid instituatur ad hujusmodi remissi-

onem peccatorum significandum, quia sensibilia manuducunt in cognitionem insensibilium et intelligibilium, secundum Apostolorum, *Rom.* 1. per hoc sacramentum, quod est signum sensibile, certificamur de effectu suo quem significat, et ex isto inducimur ad frequentius quærendum ipsum, et effectum ejus, et ad amplius diligendum, pro quanto hoc signum, scilicet absolutio exterior, magis convenit ex naturali similitudine cum effectu, qui est absolutio, interior a peccato, et congruum est ut, fiat a Sacerdote,qui tenet medium gradum in Ecclesia militante, quo reducuntur inferiores cum supremis, sicut per medium, non vero per illos qui nullum gradum habent in Ecclesia, et congruum est quod absolutus sit pœnitens, quia consuetum est apud Judicem sæcularem ut humiliatum liberet, et obstinatum et rebellem condemnet.

9. Hoc etiam factum est Joan. 20. *Quorum remiseritis peccata,* etc. et quibus commissa est potestas super corpus Christi verum, commissa est potestas super corpus Christi mysticum, quod est congregatio fidelium, quia dictum est omnibus Sacerdotibus, *hoc facite in meam commemorationem,* ut habetur *extra de Trin. et fid. Cath. c. de Eucharistia*, ita dictum est, *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis,* etc.

SCHOLIUM II.

Contra Magistrum resolvit Sacerdotem absolutione tollere culpam, etsi dolor, quæ sit vera contritio, non præcedat. Ita Trid.sess. 14. cap. 4. et 6. et sess. 13. c. 7. Patres citati a Bellarm. et Coccio supra, quod hîc ait, *non requiri dispositionem, sed carentiam indispositionis,* vult non requiri dispositionem status gratiæ, sicut requiritur in Sacramentis vivorum. Docet tamen requiri dispositionem attritionis, seu doloris, non sufficientis ad remissionem per modum meriti, de quo latius hîc a num. 7. et infra § *dico quod,* tantum est attritus usque ad instans, ultimum et per absolutionem fit contritus.

Quantum ad tertium articulum videtur esse opinio Magistri, quod Sacerdos absolvendo pœnitentem, nullo modo dimittit peccatum, sed ostendit id esse dimissum. Pro hoc est auctoritas Hieronymi allegata, et Augustini super illud Psalm. *Numquid mortuis facies mirabilia, aut medici suscitabunt, et confitebuntur tibi?* Sed istud nimis parum tribuit sacramentis. 10. Opinio Magistri rejicitur. Augustin. Psal. 87.

Et ideo dico quod virtute hujus sacramenti pœnitentiæ confertur gratia suscipienti, et dimittitur culpa, nisi suscipiens ponat obicem, sicut in aliis sacramentis. Nam in in omnibus sacramentis virtute sacramenti in se confertur gratia suscipienti, quia aliter non designarent veraciter gratiam, quam ostendunt, quod est inconveniens, nec requiritur aliqua alia dispositio in sacramentis, qua confertur gratia per modum sacramenti, quam ipsamet sacramenta, licet aliqua dispositio possit conferre gratiam in sacramento per modum meriti, ut dictum est *dist.* 4. de Baptismo.* Requiritur tamen, ut dixi, in hoc sacramento sicut in aliis, quod in suscipiente non sit contraria dispositio effectui hujus sacramenti, ponendo obicem actualem illi. Unde si aliquis confiteatur non contritus, dummodo non actu peccet mortaliter, reci- 11. Resolutio Doctoris cum Alens.

* q. 7. n. 2. Quærit attritionem ut absolutio teneat, quidquid alii fingunt.

pit effectum hujus sacramenti. Si vero confitens conteratur de peccato suo, recipit gratiam antequam absolvatur, et tunc per absolutionem fit gratiæ illius præhabitæ augmentatio. Et si sic est, tunc pœnitentia sacramentum, non est secunda tabula post naufragium præcise, quia in contritione recipit gratiam, et per consequens remissionem peccatorum. Sicut enim Baptismus est prima tabula, quia in eo confertur prima gratia post dimissionem peccati, ita in secunda tabula, quæ est pœnitentia confertur secunda gratia, post remissionem peccatorum, et collationem primæ gratiæ, quam habuit, quando contritus vel attritus erat ante absolutionem. Nec hoc est irrationabile, quia si attritus in ultimo instanti attritionis suæ haberet majorem motum in Deum, quam prius habuit, probabile est quod Deus daret ei gratiam, quia ipsa est dispositio ad gratiam de congruo.

Unde pœnitentia dicitur secunda tabula.

Peccatum commissum post Baptismum remittitur per pœnitentiam.

12. Objectio.

Et si objicis, si pœnitenti remittuntur peccata, et datur gratia per contritionem, quam habet ante sacramentum pœnitentiæ susceptum, et ante absolutionem, igitur cum propter eosdem effectus ponatur pœnitentia sacramentum necessaria, videtur quod pœnitentia sacramentalis sit superflua, vel non necessaria.

Responsio.

Dico, quod bonus motus præcedens sacramentum pœnitentiæ, tantum est attritio et dispositio de congruo ad deletionem culpæ, et infusionem gratiæ, quæ remissio culpæ et collatio gratiæ sunt in virtute sacramenti Pœnitentiæ, et non in virtute attritionis tantum, nisi dispositive. Sed hæc attritio post collationem gratiæ, quæ confertur in susceptione sacramenti, fit contritio formata. Unde pœnitens accedens ad sacramentum Pœnitentiæ oportet quod atteratur, vel quod non ponat tunc obicem per dispositionem contrariam et peccatum actuale, et non oportet quod tunc habeat contritionem veram et formatam, quia tunc remitterentur peccata ante susceptionem, et per consequens non video, quomodo sacramentum pœnitentiæ possit tunc salvari esse secunda tabula post naufragium, quia per contritionem præcedentem posset homo sufficienter salvari. Et ideo dico quod sicut in Baptismo virtute Baptismi remittitur omnis culpa et pœna, et confertur gratia, ita hic virtute sacramenti tantum remittitur culpa, et confertur gratia, non quidem per modum meriti, ut dictum est.

[illegible]

Ad valorem sacramenti pœnitentiæ sufficit, et requiritur [illegible]

Ad primum concedo quod peccatum frequentius dimittitur a Deo per displicentiam interiorem de peccato ante sacramentum pœnitentiæ, per actum pœnitentiæ virtutis, et tamen semper sacramentum Pœnitentiæ est necessarium, propter præceptum Dei et Ecclesiæ, de confessione facienda.

13. Ad primum [illegible]

Ad secundum dico, quod duplex est confessio, scilicet fraudis et laudis, nam confessione laudis nullus digne potest confiteri, nisi actu suscitetur per gratiam, quia dignus Dei laudator non est aliquis, nisi amicus ejus per gratiam; sed confessione fraudis suæ et peccato-

Ad secundum. Confessio duplex, laudis et fraudis.

rum suorum potest aliquis confiteri, etsi non prius actu suscitetur per gratiam, dummodo habeat votum et desiderium suscitari ; et ita intelligit Augustinus citatus. De Lazaro, qui prius fuit suscitatus quam a vinculis absolutus, dico quod peccator per peccatum ligatur quibusdam vinculis in foro conscientiæ et voto, et quibusdam vinculis pœnæ æternæ, quia pro peccato ordinatur ad pœnam æternam, quia in tempore quo peccavit, adhæsit peccato, tanquam æterno, quantum in se fuit, et propter illud dereliquit æternum Deum. Et sic ligatus dum ligatur, debet se abstinere a susceptione sacramentorum Ecclesiæ, quia tunc ponit obicem, quando est sic ligatus in conscientia et in voto, et per consequens, est in dispositione contraria effectui sacramentorum; confitendo autem et pœnitendo de peccato, solvitur in susceptione sacramentorum. Prius igitur suscitatur, si non ponit obicem, et absolvitur a Deo principaliter a vinculis pœnæ æternæ, quam ministerialiter a vinculis Ecclesiæ, sed tamen prius natura suscitatur a pœna æterna, et actuali obice in voto quam a vinculis absolutus sit.

Et si dicas quod ministerialiter suscitatur a Sacerdote; igitur Sa-
14. Objectio. cerdos est instrumentum Dei in
Solutio. collatione gratiæ. Respondeo quod verum est eo modo, quo supra dictum est de Baptismo, quod est instrumentum disponens de congruo suscipientem signum sacramentale, ad recipiendum effectum talis signi, quia sicut illud signum instituitur a Deo ad efficaciter et veraciter significandum quod fiat, ita eadem institutione habet signatum suum secum semper, quantum est ex se, et ita ex pacto, quo Deus pepigit cum Ecclesia, semper confert Deus gratiam, nisi impedimentum obsistat. Ad ultim.

Ad aliud, dico quod Sacerdos habet illum actum absolvendi ministerialiter, cui Deus assistit principaliter mundans ipsam animam confitentis per gratiam, et Sacerdos ministerialiter, ut dictum est,

Sed cum arguis quod non, quia sicut nec legalis Sacerdos mundabat, sed ostendebat fore mundatum, ita Evangelicus tantum ostendit mundatum, respondeo quod non est simile, quia in veteri lege non fuit sacramentum, quo adhibito a Sacerdote mundaretur peccator a lepra peccati regulariter, quia non tantam gratiam dedit illis sacramentis, sicut nostris, nec per consequens tantam potestatem ministrandi illi Sacerdoti sicut nostro. In lege autem Evangelica est tale sacramentum, quo adhibito mundatur peccator a peccato; unde hæc affirmativa absolute est vera, quod Sacerdos Evangelicus ostendit mundatum, sicut ille Mosaicus; quia tamen aliquid facit Sacerdos hîc, quod non fecit ille ibi, ideo hæc consequentia neganda est, legalis tantum ostendit aliquem esse mundatum, et nullo modo mundavit; igitur Sacerdos noster nullo modo mundat, sed tantum ostendit aliquem esse mundatum.

Sacerdos novæ legis mundat et ostendit mundatum, veteris vero solum ostendebat.

DISTINCTIO XV.

De transubstantiatione.

QUÆSTIO I.

Utrum cuilibet peccato mortali actuali correspondeat satisfactio propria ?

Alens. 4. *part. quæst.* 84. *per totam* D. Bonavent. *hic art.* 1. *q.* 1. *et* 3. D. Thom. *quæst.* 1. *et in suppl. quæst.* 5. *art.* 2. Richard. 21. *quæst.* 2. Bellarm. 4. *de pœnit.* Suar. 4. *tom. disp.* 23. Coccius 2. *tom. lib.* 7. *art.* 4. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 1. *et in Theorem.* § Non potest probari.

1. Arg. primum negativum. Arguitur quod non, quia tunc posset satisfieri de uno peccato, et non de alio ; sed satisfaciens sufficienter pro uno peccato, est amicus, vel non inimicus, quod videtur inconveniens.

Secundum. Item, si sic, posset tunc absolvi ab uno peccato, et manere in alio.

Tertium. Item, si cuilibet peccato debetur propria satisfactio, igitur uni peccato debetur propria oratio, ut satisfactio, et alteri jejunium, et alteri eleemosyna, et per consequens illæ tres partes pœnitentiæ non possent imponi ut satisfactio pro aliquo uno peccato, quod est falsum, nec quælibet illarum pro quolibet peccato, alioquin pauper habens aliquid injuste, non posset satisfacere.

Quartum. Item, sola contritio, si fuerit intensa, sufficit ad deletionem peccati ; sed contritio est indifferenter de quocumque peccato : igitur non cuilibet peccato correspondet propria pœna.

Contra, cuilibet culpæ correspondet propria pœna, juxta illud Apoc. 18. *Quantum glorificavit se et in deliciis, tantum date illi tormentum et luctum* ; ergo correspondet luctus ipsius peccatis suis. Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM I.

Posita definitione satisfactionis, docet contra sententiam, quæ videtur Anselmi, de potentia absoluta hominem independenter a Passione Christi posse satisfacere, non tamen de potentia ordinata.

Respondeo ad quæstionem, et dico quod *satisfactio* potest dupliciter sumi, generaliter et stricte. Primo modo dico, quod *satisfactio* de virtute vocabuli generaliter loquendo, importat *redditionem voluntariam æquivalentis alias indebiti*. Quod autem sit *redditio*, patet per significatum vocabuli, et aliter non esset solutio debita, nec per consequens satisfactio. Quod autem sit *voluntaria*, manifestum est, quia aliter non esset *satisfactio*, sed *satispassio*, et ita non esset redditio, sed repassio. Item quod sit æquivalentis, patet, quia est actus justitiæ, cujus est singula singulis debito modo reddere. Item, quod sit solutio *alias indebiti*, patet, quia non esset satisfactio, si sine hoc deberetur alicui ; illa est igitur ratio generalis satisfactionis prout invenitur in contractibus, et in commutationibus quibuscumque.

(Margin notes, right: 2. Satisfactio duplex. — Satisfactio quæ definitur, et explicatur.)

Secundo. Et illo modo accipiendo *satisfactionem*, videtur impossibile satisfieri Dei pro peccato, quia per peccatum aufertur Deo honor sibi debitus; nihil autem honori ejus est æquivalens in nobis; igitur non videtur quod sibi possit debitum restitui, nec per consequens satisfieri.

Secundo. Item, peccatum mortale est infitum malum, quia est tantum malum, quantum est illud bonum, contra quod peccat; sed omne bonum, per quod nos possumus satisfacere, est finitum; igitur non est aquivalens.

3. Tertio. Nihil habemus quod non debeamus Deo aliquo modo. Item, quidquid est in nobis de bono, totum est Deo debitum ratione creationis, reparationis, gubernationis, etc. igitur nihil est in nobis de bono, nec esse potest, quin alias sit debitum; satisfactio autem debet esse de eo quod non esset alias debitum; igitur non possumus sibi satisfacere.

4. Hæc est Anselmi sententia, lib. cur Deus homo. cap. 20. Quomodo igitur est possibile nobis satisfacere Deo pro peccato? Dicunt quidam, quod non convenit satisfacere simpliciter, nisi in virtute meriti passionis Christi, qui non pro peccato suo, sed nostro gratiose offerebatur. Unde omnis alia satisfactio videtur esse insufficiens et secundum *quid*, nisi quatenus conjungitur passioni Christi, quæ est satisfactio simpliciter.

5. Impugnatur primo. Sed licet istud verum sit aliquo modo, scilicet quod parum valeat omnis nostra satisfactio, nisi virtute meriti passionis Christi, per quam patet nobis via salutis, *et omnes justitiæ nostræ sint sicut pannus menstruatæ*, Isai. 64. tamen quod nullo modo possit fieri satisfactio, sicut verba illa sonant, non intelligo, quia possibile fuit Christum non fuisse incarnatum, nec per consequens passum, et etiam possibile fuit peccatorem satisfacere pro peccato suo per aliquam pœnam ordinantem, et per illam reparari. Hoc etiam convenit misericordiæ et justitiæ, quia non præclusit homini viam salutis, et per consequens non fuisset tunc reparatus, nec satisfecisset in virtute meriti passionis Christi.

Confirmatur per Augustinum, lib. 13. de Trin. c. 10. *Non defuit Deo alius modus reparandi genus humanum, quam per passionem Christi*, licet ille modus reparationis sit maxime congruus, et certe alius fuisset congruus, si alio modo reparasset. Confirmatur.

6. Secundo. Passio Christi u[t] causa meritoria efficiens delet culpam. Item, si passio Christi sit satisfactoria pro peccatis, hoc non est nisi sicut causa effectiva meritoria, vel sicut efficiens meritoria; sed quidquid potest Deus facere per causam secundam in genere causæ efficientis, potest sine ea immediate et per se; igitur potuit immediate justificasse peccatores, etsi nunquam fuisset nec incarnatus, nec passus.

Tertio. Conversio tantum bonum, quantum malum aversio. Item, satisfactio est *redditio æquivalentis pro æquivalenti*. Sed tantum bonum est conversio ad bonum infinitum, et Deum per charitatem, quantum malum fuit aversio per peccatum a Deo, quia quantitas privationis semper attendenda est secundum quantitatem habitus sui; igitur si fuit possibile per peccatum auferre a Deo honorem sibi debitum, possibile est per cha-

ritatem et gratiam restituere sibi tantum honorem, quantum abstulit, et per consequens peccator contristando de peccato suo, et convertendo se humiliter, potest satisfacere pro peccato suo, quia tantum bonum est in actu contritionis et conversionis ad Deum per pœnitentiam, quantum fuit malum in actu culpæ et adversionis ejus a Deo.

Replica. Si dicas quod gratia, per quam acceptatur pœnitens, et actus ejus fit bonus et meritorius, datur animæ virtute passionis Christi, quia sine passione Christi non fuisset gratia alicui data, et ideo semper stat argumentum, quod virtute passionis Christi tantum satisfacere potest peccator.

7. Solutio. Respondeo, licet ita sit de facto, quod gratia modo datur virtute passionis Christi, non tamen est hoc simpliciter necessarium, quin alio modo posset hominem justificare; posset enim Deus homini dare primam gratiam sine merito passionis Christi exhibitæ vel exhibendæ in futurum, et hoc factum est. Patet de anima Christi, cui dedit Deus summam gratiam, quam tamen sibi non meruit passio, nec exhibita, nec exhibenda, quia si numquam mortuus, nec passus fuisset, non fuisset minus Deo gratus. Hoc constat

Christus non meruit suam gratiam summam.

8. De facto omnis satisfactio est virtute passionis Christi. Respondeo igitur quod loquendo de potentia absoluta, possibile fuit satisfactionem sibi fieri, et sine incarnatione Christi, vel passione ejus, igitur non est præciso possibilitas satisfactionis ex ejus de potentia tamen ordinata non potuit aliter esse satisfactio debita et completa, quàm per passionem ejus, quia sic ordinavit, quod per eam fieret completa, et ultima satisfactio.

9. Primum patet, quod de potentia absoluta aliter posset Deo satisfieri, supposita gratia et charitate in satisfaciendo, quia sine gratia impossibile est placere Deo; satisfactio enim, ut dictum est, *est redditio æquivalentis pro æquivalenti alias non debito*. Posset autem aliquis pœnitenti dare tantam gratiam, in cujus actu est formaliter tanta bonitas, quanta fuit malitia in actu culpæ, et ideo in acceptatione divina daret æquivalens pro æquivalenti, et illud bonum esset alias indebitum; licet enim secundum totum illud quod sumus et possumus, teneamur Deo propter suam magnam bonitatem, ex debito persolvere, propter tamen nostram imbecillitatem et miseriam noluit nos sibi obligari, nisi ad Decalogum præceptorum, et non ad consilia observanda ex debito, quæ sunt supererogationis, sed ex mera voluntate nostra, et ideo posset Deus opera consilii et supererogationis ordinare tanquam satisfactionem sufficientem pro peccato, et æquivalentem per gratiam in acceptatione sua, et tanquam alias indebitam, quia non instituit hominem ad opera consilii obligari, sicut ad opera præcepti. Et ideo quemadmodum opera præceptorum sunt ei debita, quia ex obligatione, ita opera consilii indebita, non quia non debeantur ei, sed quia non obligavit nos ad ea observanda, sed commisit libertati voluntatis nostræ, et ideo ut

per illa, vel per passionem aliquorum aliorum terribilium possit absolute fieri satisfactio.

10. Probatio secundæ partis. Secundum probo, quia de potentia ordinata non disponit aliquem posse sibi satisfacere, nisi cui disposuit dare gratiam; non dat autem gratiam primam alicui animæ dum est in peccato, et in dispositione contraria ad gratiam nisi virtute meriti illius, qui erat sine peccato; igitur si alicui animæ dum est in peccato et in dispositione contraria aliquando nocenti, dat gratiam, hoc est virtute meriti passionis Christi, quia omni animæ disponit dare gratiam virtute meriti illius animæ innocentis et passionis ejus, et sic non ordinavit aliquam satisfactionem posse fieri, nisi merito passionis Christi.

Nulla datur nobis gratia sine passione Christi concurrente.

SCHOLIUM II.

Præsupposita definitione satisfactionis externæ pro peccatis, docet nullam esse propriam uni peccato, et non aliis. Appropriatur tamen jejunium contra peccata carnis, eleemosyna contra avaritiam, oratio contra superbiam. Vide scholium in Oxon. hîc ad n. 12. Habet Doctor hîc n. 14. et d. 17. n. 22. et d. 19. n. 25. pœnitentem negantem acceptare satisfactionem, non esse dimittendum absque absolutione; pro quo vide adducta in Scholium num. 12.

11. Quid fit satisfactio externa? Secundo modo sumendo *satisfactionem* stricte, prout scilicet distinguitur contra alias partes pœnitentiæ, confessionem scilicet, et contritionem, quæ magis satisfaciunt pro peccato, quam ipsa satisfactio, ut est tertia pars pœnitentiæ, dico quod est *operatio exterior laboriosa voluntarie assumpta ad placandum divinam offensam*; et pœna voluntarie sic inflicta dicitur satisfactio *exterior*, prout distinguitur ab interiori, scilicet attritione, rubore in confessione et contritione, quæ est displicentia et pœna interior, et essentialiter pœna quæ magis reddit æquivalens pro peccato, quam aliqua alia satisfactio, quia illa displicentia interior, quæ est essentialiter pœna, potest satisfacere pro quolibet peccato indifferenter, et illa est necessaria ad remissionem cujuslibet peccati mortalis, ita quod necesse est peccatum displicere, vel non placere. Et isto modo loquendo de satisfactione proprie, dico quod non requiritur propria satisfactio de quolibet peccato necessario, nec respondet cuilibet culpæ tantum una pœna, vel multæ.

Displicentia peccati necessario requiritur ad remissionem peccatorum.

Hæc enim satisfactio distinguitur in jejunium, orationem et eleemosynam, ut in suas partes, quarum qualibet per se, vel omnibus simul potest divina offensa placari, quia largam fecit Dominus viam salutis; unde licet de congruo magis deceat contra superbiam, et alia peccata spiritualia satisfacere per orationem quam per eleemosynam, et magis conveniens sit satisfactio contra peccatum in proximum, ut peccatum crudelitatis et avaritiæ et rapinæ, eleemosyna quam oratio, et similiter contra peccata carnis jejunium quam illa prædicta, tamen hujusmodi pœnæ possunt indifferenter, et pro aliis peccatis infligi. Unde raptori, qui multa bona acquisivit, quando est pauper, omnino nihil habens, non est imponenda eleemosyna, propterea, quia nihil habet unde restituat, sed

12. Decisio quæst. Opera satisfactoria externa.

Congruenter oratio contra superbiam contra avaritiam eleemosyna, contra peccatum carnis jejunium.

imponenda est sibi oratio, vel jejunium, vel si non potest jejunare, quia laborat, vel infirmatur, oratio; et si non potest orare propter nimium laborem vel infirmitatem, imponatur sibi labor suus, vel infirmitas sua pro pœnitentia; laboranti autem corporaliter imponenda est eleemosyna pro pœna si sit dives; si autem sit pauper, oratio, et non jejunium, quia tota vita sua est quoddam jejunium, quia semper est in labore quæsitionis victus sui, qui labor concipitur sub jejunio. Similiter peregrinis imponenda est eleemosyna vel oratio, et non jejunium, quia peregrinatio est labor maximus et pertinet ad jejunium.

13. Cuilibet peccato non correspondet propria satisfactio.

Sic igitur dico ad quæstionem, quod cuilibet culpæ correspondet pœna, vel propria satisfactio et pœnalis, de omnibus congruis circumstantiis concurrentibus; sed in casu quandoque non oportet, nec expedit congruiorem pœnam peccatori illi imponere pro satisfactione, ut dictum est.

SCHOLIUM III.

Probat contra D. Thomam et alios, satisfactionem factam in mortali, pœnam solvere, etsi meritoria non sit; pro quo multa hic in Oxon. in scholio allata sunt ad num. 5.

14. Ad duo arg. principalia responsio D. Thomæ.

Ad duo prima argumenta, dicitur quod nullus potest satisfacere pro uno peccato satisfactione exteriori, nisi satisfaciat pro alio, si habeat aliud, vel saltem sit in voluntate et proposito satisfaciendi pro alio.

Sed non placet.

Sed illa sententia esset nimis dura contra peccatores, si enim ita esset, sequeretur quod prius confessus et absolutus de peccato suo, et continuans pœnitentiam sibi impositam a sacerdote, pro illo peccato, si post illam confessionem aliquando reincidisset in aliquod peccatum mortale, nihil facit; et tunc obediendo Ecclesiæ, et solvendo complete pœnam sibi impositam a sacerdote, non satisfaceret pro peccatis prius confessis, et modo per pœnitentiam redemptis, quod est mihi credere, vel intelligere nimis durum; et constat quod non obediendo præcepto Ecclesiæ de solvendo pœnam peccaret mortaliter; igitur obediendo bene facit, quia hoc dicere est retrahere hominem ab omni bono opere, quando est in aliquo peccato veniali vel mortali.

Unde credo quod licet non mereatur continuando pœnitentiam suam, quando recidivaverit, mereretur autem si non peccasset, vere tamen satisfacit Deo per pœnitentiam, quam solvit pro peccato sibi injunctam, ita quod non oportet eum alias pro illo satisfacere, nec pro eo in inferno punietur; possibile est enim aliquid solvere de pœna in Inferno pro uno peccato, et tamen obligari perpetuo ad pœnam æternam pro alio. Patet de peccato veniali, quod sufficienter potest solvi in Inferno ad certum tempus, sed propter peccatum mortale remanet obligatio ad pœnam æternam.

15. Dico igitur quod recidivans in peccatum post confessionem et absolutionem, potest satisfacere satisfactione exteriori, quæ est solutio alicujus operis pœnalis et

peccato et non pro alio, secus de interiori. laboriosi pro uno peccato, licet non pro alio, licet non possit satisfacere satisfactione interiori de uno, et non de alio.

Satisfactio una meritoria, alia vero minime. Unde duplex est satisfactio, una placans et reconcilians amicitiam, et hæc non potest esse sine merito et gratia, quia nullus potest placare sibi alium, nisi amicus, et per consequens hac satisfactione non potest aliquis satisfacere de uno, et non de alio. Alia est satisfactio exterior solum, non placans, nec reconcilians, et hac satisfactione aliquis potest satisfacere de uno, et non alio, quia non oportet quod solvens pœnam justam, sit amicus illius quem offendit. Patet de latrone, qui suscipiendo dispendium, vel aliquam pœnam pro peccato, quod commisit contra legem impositam sibi a Rege, satisfacit ei exterius, non tamen fit ex hoc amicus Regis, nec reconciliatur ei, ita ut recipiatur in gratiam ejus. Eodem modo damnati non complentes pœnam pro aliquo peccato pro eis impositam, sed continue exsolventes residuum ejus in Inferno, satisfaciunt pro illo, nunquam tamen reconciliantur Deo.

Satisfaciens in peccato mortali, non meretur.

16. Instantia. Et si dicas, igitur damnati in Inferno de omnibus peccatis suis possent satisfacere suscipiendo illas pœnas.

Solutio. Quare damnati non satisfaciunt. Respondeo, ut dictum est, quod satisfactio non solum est redditio alicujus operis laboriosi, sed voluntaria redditio. Dæmones autem non voluntarie suscipiunt illas pœnas propter nimiam et immoderatam affectionem commodi, et non affectionem justitiæ, quæ regnat in eis, et ideo non possunt satisfacere.

Dico igitur ad hæc argumenta, quod talis licet, non esset amicus Dei per gratiam, satisfaceret tamen de peccatis prioribus, solvendo impositam ei pœnam pro eis, nec eidem de novo venienti ad confessionem est injungenda pœna nova pro illis peccatis, pro quibus satisfecit, sed pro illis pro quibus non satisfecit. 16. Explenti pœnitentiam in mortali, et resurgenti non est imponenda nova.

Ad aliud, quando arguitur quod tunc non posset imponi uni peccato nisi una pœna, patet responsio per prædicta; illæ enim tres partes satisfactionis possunt esse vel una vel plures pœnæ assignandæ pro peccatis, vel peccato indifferenter secundum arbitrium, et discretionem, et definitionem Sacerdotis, licet de congruo omnibus concurrentibus essentialibus quælibet satisfactio proprio delicto correspondeat. Ad tertium.

Ad aliud de contritione facit pro me, concedo quod tantam potest homo habere contritionem et pœnam interiorem, quod sufficienter deleat peccata, et obligationem ad omnem pœnam exteriorem, nisi quod tenetur ex præcepto Dei et Ecclesiæ de confessione facienda Sacerdoti, quando opportunitas debita occurreret, nec hoc est sibi inutile, imo valde utile, quia ex hoc auget sibi gratiam, et meretur; si autem contritio non sit tanta quod deleat omnem culpam, sed aliquam minorationem ejus et remissionem, tunc adhibendæ sunt aliæ pœnæ exteriores, ut jejunium et oratio et eleemosyna, ut peccatum totaliter redimatur, et inter has quædam de congruo magis deberent imponi 17. Ad quartum.

Contritio aliquando tollit totam pœnam, aliquando partem.

aliquibus peccatis generaliter quam aliæ, licet non semper in omni casu.

Ad argum. in oppositum. Ad aliud in oppositum de Apostolo, dico quod loquitur de pœna damnatorum; unde non est simile de pœna arbitraria Sacerdotis, et pœna Judicis principalis.

QUÆSTIO II.

Utrum ille qui injuste abstulit vel detinet rem alienam, possit pœnitere absque restitutione illius rei ?

De materia hujus et duarum sequentium quæstionum, nempe de restitutione, agunt Alens. 4 part. quæst. 24. alias 36. D. Thom. quæst. 62. Canonistæ cap. Si res id. 14. quæst. 6. et reg. peccatum de reg. juris 6. ubi Cæter. Sententiarii hic, et alii.

1. Arg. primum. affirmativum. Quod sic, quia restitutio non est aliquid pœnitentiæ; igitur non requiritur ad pœnitentiam. Probatio consequentiæ, quodlibet potest esse sine eo quod non est aliquid ejus 5. *Metaphys. text.* 35. igitur et pœnitentia sine restitutione. Antecedens probo sic, quia si restitutio esset aliquid pœnitentiæ, non esset aliud quam satisfactio; sed restitutio non est satisfactio, quia satisfactio, ut dictum est prius, est *redditio alicujus æquivalentis alias indebiti*. Sed ille qui abstulit vel detinet rem alienam injuste, tenetur eam sibi reddere, vel in se vel in suo æquivalenti, quia debitum; igitur restitutio non est redditio alias indebiti.

Secundum. Item, nullus obligatur ad impossibile, quia nullus ex lege Dei est perplexus; sed aliquis habens alienum, nescit cui sit restitutio facienda, quia non novit illum a quo habuit, nec aliquem de suis. Similiter de illo, qui invenit rem alienam, et nescit cujus est; igitur in tali casu non tenetur ad restitutionem.

Item, nullus tenetur ad majorem restitutionem faciendam alicui, quam sit illud quod injuste abstulit, vel detinet ab eo; sed si ille, a quo quis abstulit, multum distet et agat in remotis partibus, magis damnificabitur quam sit bonum quod abstulit ab eo, quia oportet eum in eundo et mittendo ad eum majores expensas facere, quod videtur injustum.

Item, 1 *Ethic. cap.* 7. bonum commune divinius est, et præferendum bono personali; sed si restitutio necessario facienda est personæ damnificatæ, posset talis restitutio cedere in damnum communitatis et boni communis, puta, si persona, quæ hoc abstulit, sit membrum civitatis, et magis indigeat, quam ille cui abstulit, et restitutio facienda esset; igitur in illo casu videtur quod possit pœnitere absque restitutione.

Item, omnis restitutio est in favorem damnificati, et illius a quo injuste ablatum est; sed in aliquo casu, si restitutio fieret damnificato, magis cederet in damnum et malum ejus quam in favorem, puta si fureret et restitueretur tunc sibi gladius, igitur

Item, adultera concipiens ex adulterio filius succedit viro suo in hæreditate, et defraudat legitimum filium et verum hæredem ab hæreditate sua, non potest sibi restituere, nisi damnando se, quod fuit meretrix, quod forte vir suus

non crederet; vel si sic, esset occasio majoris mali, ut interfectionis ejus; igitur in hoc casu non tenetur restituere, et per consequens potest sine restitutione pœnitere.

Septimum. Item, aliquis potest beneficium alteri conferendum sibi efficaciter procurare, et procurando sibi ab alio auferre, et tamen non tenetur beneficium sibi procuratum illi restituere; igitur.

Octavum. Item, in guerris inferuntur multa damna, et non fit restitutio illorum; igitur.

3. Ratio ad oppositum. August. Contra, Exod. 22. *Servus qui fecerit furtum, non habens unde satisfecerit, ut possit reddere, venumdabitur, ut reddat.*

Item, Augustinus *ad Maced. epistola* 2. et ponitur in littera *dist.* 14. et habetur quæst. 6. cap. 1. *Quamdiu res, propter quam pœnitere debet homo, injuste habetur vel detinetur, non agitur pœnitentia, sed multiplicatur culpa;* igitur ad hoc quod aliquis vere pœniteat, omnino est restitutio alicui facienda, quia ibidem habetur quod *non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum.* Juxta hoc ulterius quæro :

QUÆSTIO III.

Utrum damnificans alium injuste in bonis corporis vel animæ, teneatur necessario ad restitutionem, ita quod non possit pœnitere sine restitutione?

D. Thom. *hîc quæst.* 1. *art.* 5. Richard. art. 5. *et* 6. Palud. *q.* 2. Major. *quæst.* 17. *dub. ult.* Petrus Navar. 2. *de restitut. cap.* 2. *n.* 50. Arag. 2. 2. *quæst.* 62. *art.* 2. Salon *et alii*, ibi agunt. de restitutione damni spiritualis, de restitutione damni in corpore agitur, *ad art.* 2. ubi Salon *controv.* 4. *et* 7. Arag. *ibi.* Petrus Navar. 4. *de restitut. cap.* 1. *dub.* 10. Gab. *hîc quæst.* 15. *art.* 2. Alens. 2. *part. lib.* 5. *tit.* 29. *art.* 1. Adrian. 4. *de restit. q. ult.* Anton. 2. *part.* *t.* 2. *cap.* 2. *et* 5. 1. Sylvest. *verbo* Restitutio 3. *quæst.* 1. *et* 5. Scotum sequuntur Adrian. Anton. Sylvest. Palud. Gab. Major. et convenit Richardus.

Arguitur quod non, quia nullus tenetur ad impossibile; sed damnificans alium in bonis corporis, ut si occiderit vel mutilaverit auferens aliquod membrum corporis ab eo, vel in bonis animæ, ut si induxerit illum in peccatum mortale, vel hujusmodi, impossibile est restituere, quia nullo modo potest reddere æquivalens pro eo quod abstulit, quia majus malum est sic damnificari, quam sit aliquod bonum quo posset sibi satisfacere. 3. Arg. primum negativum.

Secundum. Item, aliquis retrahens suo consilio aliquem, puta consanguineum vel affinem ab ingressu Religionis, damnificat illum, et religionem in omnibus bonis spiritualibus, quæ iste consecutus fuisset in religione, si moratus fuisset in ea, videlicet in tot bonis, quot ille fecisset, si intrasset Religionem, per totam vitam suam; sed talis sic impediens non posset satisfacere, nisi intraret Religionem pro eo, quod non videtur necessarium ad restitutionem illam faciendam; igitur.

4. Ratio ad oppositum prima. Contra, Exod. 22. de coeunte cum virgine, *si quis deceperit virginem, et coierit cum ea, habebit eam in uxorem*, etc. Si igitur in talibus est restitutio facienda commutans castitatem virginalem in castitatem conjugalem, et bonum matrimonii, multo magis in damnificatione injusta alterius in boni corporis vel animæ.

Exod. Secunda. Item, 6. *quæst.* 1. *cap. Ex merito,* dicit Canon quod *deteriores sunt qui*

mores corrumpunt, quam qui substantias diripiunt; sed illi, qui substantias diripiunt, tenentur ad restitutionem; igitur multo magis et alii. Juxta hoc quæro tertio:

QUÆSTIO IV

Utrum damnificans injuste in fama, possit vere pœnitere sine restitutione famæ ejus?

D. Thom. 2. 2. *quæst.* 61. *art.* 2. Richard. *art.* 5. *quæst.* 3. Gab. *quæst.* 16, *art.* 2. Soto 4. *de just. quæst.* 6. *et alii citati in Oxon. hic apud Doctorem quæst.* 4.

5. Arg. primum. Quod sic, *Extra de calumniatoribus cap.* 2. dicit Dominus Innocentius Papa quod *denuntiator falsi criminis infamis est;* sed aliquis criminosus accusatus de aliquo crimine ab aliquo, negans illud quod denuntiatur et proponitur de se, facit alium denuntiatorem falsi criminis infamem; sed talis non posset alteri restituere famam suam, nisi revelaret proprium crimen, et sic procedendo seipsum infamaret, quod non debet aliquis facere; igitur potest aliquis pœnitere sine satisfactione.

Secundum. Item, plus tenetur quilibet ad custodiam propriæ famæ quam alienæ, sicut ad dilectionem suam quam alterius; sed in illo casu non potest alterius famam custodire illæsam, nisi diffamando se, quod non tenetur facere. Si enim infamavit falso accusantem, negando quod ille denuntiavit de eo veraciter, non posset illi famam restituere, nisi fatendo se fuisse prius mentitum, et per consequens, quia denuntiator falsi criminis contra alium, esset infamis.

Contra, Augustinus *ad Macedonium epistola ubi prius,* et ponitur in distinct. 14. 2 quæst. 6. cap. *Non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum;* et proverb. 22. *Melius est enim nomen bonum quam divitiæ multæ.* 6. Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM I.

Primum dictum hujus litteræ: *In statu innocentiæ communia omnia erant indistincta, sed contra post lapsum.* Ratio utriusque partis est clara. Secundum: *Lex prima distinguens dominia, fuit vel a patre, vel Principes in subditos,* et non determinat utra fuit. Vide quæ in Oxon. hic habet n. 5. scilicet Noe post diluvium fecisse divisionem filiis possessionum, vel filii forte communi consensu diviserunt; non negat tamen antea factam fuisse divisionem, quia Genes. 4. Abel obtulit de primogenitis gregis sui. In hac enim quæstione ita censet.

Circa solutionem primæ quæstionis, et per consequens aliarum, quarum solutio videbatur ex solutione hujus, tria sunt videnda. Primo, unde sunt dominia rerum distincta et quando inceperunt distingui, ut dicatur meum, et illud tuum, et unde hæc distinctio sit? 7. Tria examinanda.

Secundo quomodo possunt ad aliquos dominia transferri juste, et quomodo injuste.

Tertio, quod omnis alia translatio vel occupatio rerum est injusta, et de his patebit solutio primæ quæstionis.

De primo, dico quod de lege naturæ non est quod dominia rerum sunt distincta, sicut patet in Canone, *dist.* 8. *et* 22. *quæst.* 1. *cap. Dilectissimis,* quia in statu innocentiæ non fuit talis distinctio dominiorum vel rerum temporalium, sed fuissent omnibus omnia commu-

Jure naturæ et divino dominia essent indistincta.

nia. Nec de lege divina, quia secundum Augustinum, *dist.* 8. *cap.* 8. *et sequente,* jure divino non fuissent dominia rerum distincta tempore innocentiæ, nec multo magis jure naturæ, et per consequens, tunc vixissent homines secundum legem naturæ, et divinam, unusquisque sine usurpatione proprii dominii, in communi dominio omnium rerum, nec tunc fuisset jus scriptum, vel lex positiva, quæ cuilibet suum dominium distincte reddidisset; sed fuissent omnia communia, et hoc propter duas causas, ut propter pacificam conversationem conservandam, et necessitatem cujuslibet supplendam. Pacifica enim conversatio hoc exigebat illo tempore innocentiæ, ut quilibet acciperet quod sibi erat utile et necessarium ad sustentationem naturæ, et non plus aut minus, secundum quod indiguisset. Nec tunc aliquis sibi usurpasset dominium alicujus rei, quia illa re potuisset alius magis indigere quam ipse, et per consequens vindicando sibi dominium illius rei injuste, non supplesset necessitatem alterius, nec per consequens cum illo pacifice esset conversatus.

Propter duas rationes omnia in statu innocentiæ essent communia.

8. Distinctio dominiorum orta est post lapsum.

Sed post peccatum introducuntur diversa rerum dominia, ut hoc dicatur tuum, et illud meum; et hoc fuit necessarium illo tempore post lapsum, ut non omnia essent communia, propter causas prædictas. Primo propter pacificam conversationem conservandam inter homines, cum enim peccatores usurpent sibi res non tantum ad necessarium usum et copiosam sustentationem vitæ, sed ad satietatem avaritiæ et congregando copiosos thesauros, opprimunt alios ex potentia, sicut fuit de *Nemrod, qui fuit venator potentissimus coram Domino,* id est, deprædator aliorum, *Genes.* 10. et sic pauperes ex impotentia non valentes istis resistere, non haberent necessariam sustentationem vitæ suæ. Propter secundam, scilicet necessitatem cujuslibet supplendam, quia communia non bene curantur, nec custodiuntur, sed propria, ideo expediebat dominia distinguere, et cuilibet partem sibi propriam separare jure legis scriptæ.

Et secundum hoc melior est opinio Aristotelis 2. *Polit.* qui politias et familias distinguit, quam Socratis, qui voluit omnia esse communia, quia utilius est distinguere dominia in statu illo, quem Philosophus invenit esse in mundo quam esse penitus indistincta.

Politia Aristotelica præferenda Socratis.

Sed unde habent auctoritatem leges positivæ distinguentes dominia esse justa post peccatum? Dico quod ab auctoritate Legislatoris, non enim omnis veritas de agibilibus est lex justa, sed lex justa est veritas practica indicta ab aliquo habente auctoritatem, unde dicitur lex, quia ligat illos ad quos est missa. Requiritur igitur ad hoc quod lex sit justa, et juste indicta, quod in Legislatore sint ista duo, sapientia vel prudentia, et auctoritas. Constat autem quod post lapsum potuerunt homines habere sapientiam et prudentiam ad sapienter et juste condendas leges.

9. Lex positiva constituens dominium petit prudentiam et auctoritatem in ferente.

Sed unde habuerunt auctoritatem? Respondeo quod omnis au- 10.

Auctoritas

paterna quid. ctoritas vel est præsidentiæ paternæ respectu aliorum simul conviventium, et eodem modo cohabitantium sub eodem, non tam corpore quam mente, et illa auctoritas

Auctoritas paterna habetur per naturalem descensum. semper mansit in lege naturæ a primo patre Adam usque ad Moysen, et extendebat se ista auctoritas ad omnes alios præcedentes per successionem generationis ab Adam, ubicumque essent, usque ad Moysen et tempus legis scriptæ, quia illam auctoritatem acceperunt filii a patribus suis. Et hæc auctoritas et modus præsidentiæ paternalis non fuit destructa per Legislatorem Juris scripti, vel legis Mosaicæ, sed multo magis confirmata. Et hæc lex fuit conviventium sub uno patre, non tantum corpore, sed etiam mente; unde primus pater gentium Abraham statuit quod quicumque de alienigenis vellent circumcidi, quod admitterentur ad cultum Dei, et ita tenuissent istam legem filii sui, et filii filiorum ejus, usque ad Moysen, et hæc lex fuit justa, recta et naturalis, nec extendebat se ad extraneos, nisi gratis vellent se subjicere præceptis legis. Sed propter malitiam habitantem in hominibus malis filiis, quorum cogitatio totaliter conversa erat ad malum, parum duravit.

II. Auctoritas politica, sive principis qualis. Alia est auctoritas non præsidentiæ paternalis respectu filiorum, sed extraneorum et diversorum simul congregatorum in aliqua communitate, terra vel civitate, quæ est auctoritas habita per electionem ab illis extraneis, et potest dici autoritas Principis ad subditos. In civitate enim, vel terra, congregabantur primo multæ gentes extraneæ et diversæ, quarum nulla tenebatur alteri obedire, quia nullus habuit auctoritatem super alium, et tunc ex mutuo consensu omnium propter pacificam conversationem inter se habendam potuerunt eligere unum ex eis Principem, qui in omnibus solum, dum ille viveret, ut subditi obedirent, vel quod sibi et suis succedentibus legitimis subessent, secundum conditiones, quales vellent, sic vel sic, ut diversi modo tenent Principatum, quia quidam tantum ad vitam, quidam per successionem, et sic patet duplex auctoritas condendi leges justas, scilicet auctoritas patris ad filios, et auctoritas Principis ad subjectos; vel tertio modo si a tota communitate, et ita triplex justitia. Unde Princeps habens prudentiam in se vel in suis Consiliariis, potest condere leges justas ad pacem conservandam, et ideo omnis politia et consuetudo est justa, si sic vel sic similiter dictaretur. De hoc in Canone *dist.* 8 *cap. Quo jure.*

Ex prædictis patet quomodo dominia fuerunt juste distincta post lapsum. Si enim illa propositio sit de lege naturæ *quod nullius juris est, primo occupanti conceditur*, quod non credo, sed de lege positiva, accipiendo stricte *legem naturæ*, prout quilibet potest propria auctoritate occupare tantam et talem partem, qualem et quantam vult, patet sic quomodo juste possunt esse primæ occupationes, et justa dominia. Si autem sit de lege positiva, vel est condita auctoritate præsidentiæ paternalis, sicut forte distribuit Adam filiis suis primo

Auctoritas [illegible] politica.

terram dicens : *Ecce terra coram vobis est, occupet quilibet quod magis sibi placuerit;* vel auctoritate concordis, vel communis consensus omnium filiorum, ut unus haberet unam partem terræ, et alius aliam, sicut concordaverunt Abraham et Loth post diluvium. Patet ita quod juste possunt dominia distingui; duplici enim lege possunt dividi, lege naturæ, vel lege positiva; lege positiva dupliciter, quia condita, vel auctoritate præsidentiæ patris, vel auctoritate Principis, quia utriusque auctoritate possunt juste leges et dominia distingui.

Dominia poterant distingui et lege naturæ, et lege positiva.

SCHOLIUM II.

Dominium transfertur primo, auctoritat elegis,ut in præscriptione et usucapione, et ponitur clara hujus ratio. Secundo, voluntate proprii domini liberaliter, si alius acceptet, alioquin res erit derelicta. Tertio, voluntate domini non liberaliter, sed per contractum, in quo servanda est æqualitas in substantia, quantitate et qualitate. Declarat optimis exemplis. Notat etiam pretium non consistere in indivisibili, sed habere latitudinem, aut etiam licere rem carius emere ad vitandum damnum. Item, pacisci de pœna solvenda, si pecunia locata (idem de mutuata) tali die non solvatur. Vide ipsum in Oxon. hîc quæst. 2. num. 17. et ibi scholium, aliud num. 26. ubi circa hoc habes quædam notanda de mutuo et usura.

13. Dominium quomodo transferri possit.

De secundo principali, quomodo scilicet dominia juste possunt transferri de uno in alium? dico quod duobus modis in genere, vel voluntate domini proximi, vel voluntate domini superioris juste dominantis inferiori. Quod autem dominus superior possit juste transferre dominia, patet. Si enim dominus superior ut Princeps, potest justam legem condere, de divisione et definitione dominiorum ad pacificam conversationem habendam, ut propter finem, cum tanta auctoritas remaneat apud eum, post distinctionem dominiorum, sicut prius, potest propter eumdem finem, scilicet propter pacificam conversationem subditorum dominia distincta et diversa transferre juste. Si enim nunquam possent dominia transferri post mortem unius, haberet alius movere lites pro bonis suis, et alius similiter tertius, et omnes, et ita nunquam foret pax, sed semper lites et pugnæ mortales, et bella mortalia, et ita destructio pacis Reipublicæ; igitur lex condita de dominiis transferendis usque ad certum tempus propter conversationem pacificam Reipublicæ, non injusta est.

Translatio dominiorum inventa est ad lites evitandas.

Hujusmodi lex est de præscriptione et usucapione, quarum prima est de translatione dominii rei immobilis; secunda de translatione rei mobilis, unde in transportationem alicujus rei per talem legem sub conditionibus debitis requisitis, fit verus et justus dominus illius rei, et filii sui succedentes sibi similiter. Conditiones autem requisitæ sunt, quod sit fidei possessor, et quod intret in illam possessionem justo titulo, ut habetur *extra de præscript. et usucap.* et si illæ conditiones conserventur, est pax et certitudo dominii, aliter non.

14. Præscriptione et usucapione dominia transferuntur.

Item non tantum est hoc rationabile semper propter istum finem bonum, sed etiam ex parte Legislatoris. Ille enim, qui ita diu siluit in petendo jus suum, quan-

Duæ conditiones ad dominium transferendum.

tum in eo erat, dedit occasionem contentionis et litis communitati, ut quilibet quæreret jus illius rei, potest juste puniri a Legislatore propter suam negligentiam, quæ vergebat in damnificationem communitatis, et sicut potest istum punire in pecunia juste, et dare communitati damnificatæ, ita potest illam rem quam neglexit, applicare communitati, vel transferre in aliquem, qui est minister legis, et hoc et illo modo potest translatio dominiorum esse justa.

Res, quæ præscribitur, habetur pro derelicta.

15. Translatio dominii a particulari suo domino proximo, fit dupliciter. Quid donatio.

Secunda translatio justa potest fieri de voluntate proximi domini immediati, et hæc translatio est duplex ; vel mere liberalis, vel non mere liberalis. Dicitur autem esse liberalis, *quando est simplex translatio dominii in alium sine expectatione alicujus retributionis pro ista.* Et hæc translatio liberalis requirit duas conditiones, quibus concurrentibus, translatio vel donatio dicitur esse justa. Prima conditio est, quod adsit voluntas et consensus domini superioris, ita quod dominus superior non contradicat illi donationi, et quod non sit contra voluntatem ejus, quia si sic, donatio non solum est injusta, sed nulla etiam, sicut patet *extra de censur. cap. Romana, et de procurat. et exact.* ideo, etc. ubi præcipit Papa quod Clerici Episcoporum in visitationibus nihil recipiant in munusculis a personis visitatis, sed omnia restituantur integre. Et Dominus Bonifacius *in 6 libro extr. de Visitat. eodem tit.* jubet reddi duplum infra mensem illi a quo sic ceperunt, sub pœna irregularitatis et suspensionis per mensem,

Ad donationem requiruntur duæ conditiones prima non impeditio superioris.

et addit, *nulla eis indulgentia valitura*, et etiamsi dans vellet sibi totaliter et liberaliter remittere non posset.

Hoc est ad propositum. In illo igitur casu et similibus, non potest aliquis Clericus, vel subditus, vel spiritualis aliquid mere liberaliter transferre in alium, si sit contra voluntatem domini sui Superioris vel Episcopi, vel Papæ, nec subditus alicujus Principis, nec filiusfamilias de bonis patrisfamilias potest aliquid transferre, si paterfamilias contradicat.

Secunda conditio in translatione et donatione rei mere liberalis est, quod ille cui fit donatio, et in quem transfertur dominium alicujus rei, sit volens illud recipere, quia nullus efficitur dominus alicujus rei, nisi volens, cum omne dominium sit liberum. Si enim non vult illud recipere, nec alter, qui dat, res est derelicta, quia neuter vult, et per consequens primo occupanti conceditur. Si igitur non contradicente domino superiori (si adsit voluntas recipientis rem liberaliter donatam,) potest dominus proximus in alium transferre dominium juste alicujus rei, et recipiens eodem jure, quo dans dat, juste possidere et recipere, et hæc translatio dicitur donatio liberalis.

16. Secunda conditio est [illegible] voluntaria [illegible]

Idem dico de translatione usus rei liberalis retento dominio apud se, quæ potest dici accommodatio liberalis, quia dominium rei retinetur, et remanet penes actorem, nec est inconveniens, vel inutilis talis translatio usus sine dominio; patet *extra. Eod.* qui semel, sed 17.

30. q. 2. meritoria et sancta. De hoc alias.*

18. Diversæ species contractus.

Alia est translatio dominii non liberalis, sed expectans retributionem, quia non est simplex alienatio rei a transferente; et dicitur contractus mutuus, quia illo contrahuntur simul et mutuo voluntates duorum, quia in illo quilibet dat ut recipiat, quia neuter alienat simpliciter liberaliter rem suam a se, sed ut pro ista aliud recipiat. Et contractus mutuus, sive translatio rei pro re, habet multas species. Nam quidam est contractus emptionis, quidam venditionis, quidam mutuæ commutationis; et sic dividitur contractus de translatione rei in illas species; et dicitur in illis esse justitia, vel injustitia, secundum translationem rei istis diversis modis. Sic potest distingui de translatione usus justa vel injusta, secundum omnes illas species contractus.

Tres contractus translativi dominii, emptio, venditio, mutua commutatio.

In translatione autem rerum inventum est quoddam medium ad faciliter commutandum rem aliquam, quod est numisma, quia sine illo non potest ita convenienter fieri translatio rerum, ut domus, vel agri, vel alicujus immobilis, et ille contractus factus per hoc medium, dicitur *translatio œconomica* proprie, quia hoc medium est inventum ab eo, sicut dicit Philosophus 1. *Politicæ c.* 3. Una dicitur *translatio commutativa rei pro re,* dando pannum, ut recipiat lanam, domum pro agro, et hujusmodi.

Quid sit commutatio œconomica, et quid permutatio. Aristot.

Translatio autem pro numismate ex parte illius, qui dat et transfert dominium numismatis, dicitur *emptio*, et ex parte illius, qui recipit numisma, et transfert rem a se, dicitur *venditio*; sed translatio numismatis pro numismate, sicut fit per campsores et in mutuis, dicitur *cambium* vel *mutatio,* cui correspondet multiplicatio, vel solutio, vel redditio.

Quid sit emptio et venditio.

Cambium quid?

19. In contractu est æqualitas servanda in substantia, qualitate, et quantitate.

In omnibus istis contractibus ad hoc quod sint justi, observandum est quod fiant sine fraude in substantia, et qualitate, quantitate et in vero valore, pro quo res venditur. In substantia quidem, ut scilicet non detur, vel vendatur, vel quomodolibet commutetur aurichalcum pro auro, aqua pro vino, et semper servanda est æquitas valoris secundum rectam rationem, inquantum possibile est sine fraude. Item, quod non sit fraus in qualitate et utilitate rei, ut vendatur vinum corruptum, vel mixtum pro vino puro, pannus obsoletus pro panno novo, et hujusmodi.

Item, quod non sit fraus in quantitate, sed sit justa mensura, et justum pondus, ut non vendatur uncia pro libra, vel modius pro sextario, vel quarta pro lagena.

In omnibus enim istis vel aliquo istorum, decipiens aliquem, tenetur ad restitutionem faciendam, quia injuste detulit, vel abstulit alienum, sicut habetur *extra de injuriis et damno dato, qui injuriam fecit alteri*, etc.

In istis contractibus necessarium est observare secundum medium rectæ rationis, verum valorem rei ad rem, ut quod tantum valeat istud ad necessitatem, et usum illius, sicut illud quod datur pro isto ad usum istius, et e converso, quilibet in gradu suo;

non tamen oportet quod semper sit æqualitas valoris naturalis secundum medium rei, sed secundum medium rectæ rationis. Res melior in esse naturæ est vilioris pretii. Vinum est nobilius et melius omni non vino in natura, non tamen quantum ad usum necessarium sustentationis humanæ.

20. Illa autem æqualitas, vel hoc medium, quandoque determinatur per legem positivam, quandoque per voluntates contrahentium, quibus committitur a lege, vel Principe, hujusmodi medium rectæ æqualitatis secundum rectam rationem determinare, et non est istud medium existens in indivisibili, ut dicit quidam Doctor, quia est quædam justitia, quæ habet medium rei tantum, sicut ostenditur *in tertio*,* sed habet magnam latitudinem sicut medium temperantiæ, quæ est æqualitas quædam inter nimis parum, et nimis multum; et ideo quilibet contractus emptionis et venditionis, vel commutationis rei pro re debet regulari secundum justitiam, quæ consistit in medio ordinantis secundum rectam rationem, et debitas circumstantias legum, et consuetudinum, et temporum, et similium, justum pretium non excedens totale medium rectæ rationis in contractu vendentis vel ementis. Et hoc medium potest sciri vel cognosci secundum leges et consuetudines, quæ in diversis nationibus sunt diversæ.

Rich. l. 3. d. 33. * in Oxon. d. 34. q. 1. Datur latitudo pretii in medium, infimum, et summum.

Justum pretium, aut lege, aut consuetudine designatur.

21. In contractu autem venditionis, potest vendens juste et licite attendere ad damnificationem suam, quam incurrit ex alienatione illius rei venditæ alteri propter necessitatem alterius, et sic juste et licite potest illam carius vendere quam alias, quando translatio talis rei non esset sibi damnosa, quia sic potest vendere damnum suum licite. Si enim aliquis ex mera instantia ementis, et necessitate illius, vendat sibi bovem, vel equum, quibus tunc multum indiget, vel necessario indigebit cito, et quorum carentia est sibi damnosa, magis tamen damnosa ementi, potest licite attendere secundum rectam rationem, non solum ad valorem rei in se, sed quantum valeret, etsi illam non venderet; et ne damnificetur in aliquo, potest illum valorem sibi carius vendere.

Sed si vendens attendat ad necessitatem et utilitatem ementis, et quam emens reportat ex re sibi vendita, et ideo sibi carius jam vendit, injuste facit, et defraudat eum, et quod jam vendit, non est suum; in nullo enim damnificatur vendens, si vendat necessario indigenti re sua, vel non indigenti. Per hoc enim quod res est mihi necessaria, nec res in se est pretiosior, nec ipsi vendenti; et ideo est ibi maxima fraus. Patet in usurariis, qui vendunt non damnum, sed necessitatem alterius, et tempus, quorum neutrum est illorum; et ideo hic est necessario restitutio facienda. 22

Et quomodo dictum est de translatione rei in se, quomodo potest esse injusta, dicendum est de translatione rei quantum ad usum ejus, tantum retento dominio. Sicut enim vendens rem suam debet respicere ad damnum suum quod 23

incurreret, si carrius rem vendat, quam valeat, et non ad necessitatem ementis, quod non est suum, sic conducens, vel locans alteri domum, vel equum, vel librum, semper debet attendere et servare se indemnem in dando usum necessarium sibi; et sic potest plus accipere, et nullo modo debet respicere ad commodum et utilitatem, quam reportat emens; et talis semper fiat contractus, ne excedat medium rectæ rationis ordinatum a lege, vel consuetudine, et aliis circumstantiis debitum, ad justum contractum requisitis.

Idem per omnia dicendum est de accommodatione rei.

In contractu autem, et translatione numismatis pro numismate, quæ dicitur mutuatio, cui correspondet mutui datio, debet esse medium rei indivisibile, ut quantum accepisti, tantum reddas æqualiter, et non plus. De hoc *in tertio in materia de usuris.* * Ratio autem quare in hoc contractu est medium indivisibile, assignatur ab uno Doctore talis: usus pecuniæ est ejus consumptio; igitur non debet aliter distrahi, vel mutuari, quin semper reddatur tantum, vel æquale, quia non potest locari usus sine dominio, cum sint inseparabilia. Sed hæc ratio habet fundamentum falsum. Dicitur enim extra de verb. signif. *Exiit qui seminat, et est hodie in* 6. *lib.* quod usus rei est separabilis a dominio, cum usus rei concedatur dominio remanente.

* De hac materia non egit Doctor in 3. vide censuram hujus operis. Ratio Richard.

Rejicitur.

25. Et ideo pono aliam rationem: Pecunia quantum ad suum naturalem usum, qui est quoddam pulchrum ad videndum, et tangendum, vel ordinandum aliquid, potest locari, non mutuari, quia locans non est mutuans, sicut equus, vel domus, sed retento dominio pecuniæ, sicut retento dominio equi, vel domus, translato usu ejus ad tempus aliquod per locationem. Sed illa est differentia inter contractum locationis et mutuationis, quod mutuans ex natura mutuationis, sicut sonat nomen *mutui,* simul cum usu rei transfert dominium rei in alium, faciendo de meo tuum, et de suo alienum; nec in illo contractu debet creditor reddere idem numero creditori, quia creditor transtulit dominium in debitorem illius rei, sed tantum debet sibi reddere debitor de quanto et æquali, secundum rectam rationem determinatam a lege, vel consuetudinibus locans alteri pecuniam ad usum, quem habet de se naturaliter, scilicet ad attrahendum, ut ostendat se divitem, vel ad ordinandum, vel aliquid hujusmodi, non transfert dominium simpliciter a se, sed tantum usum ex natura locationis, sicut nec locans domum vel equum, transfert dominium a se; igitur ex quo dominium justum retinetur apud aliquem illius rei, tempore quo conceditur ad usum, est eadem res numero reddenda, et ita numisma probatur in substantia, quanto, et quali.

Ratio Doct. quare in mutuo nihil ultra sortem recipi potest.

Differentia mutuationis a locatione.

Pecunia est locabilis ad ornatum, et similia.

Qualiter reddenda.

Item, in contractu mutuationis numismatis pro numismate, magis habet esse medium indivisibile quam in aliis, propter illam rationem. Pecunia enim de se non habet fructum naturalem, nisi de industria utentis illa, et non ex se, sicut ager, vinea et hujusmodi, 26.

quæ ex se proferunt fructus naturaliter, in quibus pars et sors in lucro debetur mutuanti. Igitur si mutuans pecuniam vult aliquid ab eo, cui mutuavit ultra pecuniam suam, similem in pondere et mensura, vult aliquid non suum, sed de industria aliena; et si ex pacto petat hoc ab eo in faciendo sibi mutuum, facit contractum usurarium; tenetur tamen sibi ex natura mutuationis reddere æqualem pecuniam, non eamdem, quia tunc esset locatio, et non mutuatio, ut æqualitas attendatur in substantia, quanto et quali, pondere et mensura, et tenetur sibi ut conservet eum indemnem, licet alius juste non posset petere, nec teneatur sibi ex pacto plus dare, ut dictum est, nisi forte aliud interesset, ut si creditor mutuans faceret tale pactum, nisi solvas ad talem diem, vel tale tempus, quando est necessaria mihi pecunia mea pro mercationibus meis, solves mihi tantum plus, ut duplum, vel tantum, vel partem aliquam majorem, vel minorem, quia verisimile est quod tantum posset lucrari de pecunia sua, si eam haberet in manu sua, et unusquisque potest licite conservare se indemnem.

In mutuatione pecunia est reddenda eadem in substantia, qualitate et quantitate.

Quomodo ex pacto in mutuatione aliquid ultra sortem recipi potest.

27. Dico quod tunc debitor tenetur suo creditor plus reddere ex pacto, dummodo non sit in fraudem usurarum, non est enim aliqua fraus, vel usura quando creditor ex pacto vult habere suum illo tempore, quo videt se magis indigere, et magis posse proficere in mercationibus, et in lucro. Tenetur etiam creditori ad conservandum eum indemnem in foro conscientiæ, licet alius non posset ex jure aliquid petere, nisi in tenendo se damnificatum; nec hoc facit in fraudem usurarum, tunc enim est contractus usurarius, et fraus usuræ, quando creditor qui commodat, magis vult prolongare diem, et differre diem statutam, ut lucretur, quam quod debitor solvat die determinato et statuto, quia manifesta usura est, quando vendit usum suum, ut industriam alterius, vel tempus aliquod pro quo commodat et magis accipit quam tradidit.

Quando pœna conventionalis sit licite exigenda.

SCHOLIUM III.

Ad quæstionem secundam, Non absolvendum pœnitentem, si noluerit restituere ablata, ex ratione ad oppositum, quæst. 2. Possunt casus, quibus differri potest restitutio supposito restituendi animo, et per alios fieri, de quibus vide eum in Oxon. hic quæst. 2. num. 12. et 23. et ib. Scholium. Ibi habet regulam, quam communis in hac materia sequitur, scilicet differendam restitutionem, quando dominus non est rationabiliter invitus.

28. De tertio, dico quod in quolibet contractu quilibet contrahentium vult esse indemnis quantum potest; igitur si unus non servando justitiam debitam defraudat alium, non potest mereri, nec vere pœnitere sine restitutione. Cujus probatio est: quia nullus potest juste, nec vere pœnitere, dum manet in actu peccati mortalis; sed velle tenere alienum perseveranter est peccatum mortale; igitur non potest pœnitere, dum illud habet, et manet in actu non satisfaciendi, sed retinendi alienum.

Ex hoc patet quando restitutio

Restitutio cum sit præcepti negativi obligat semper et prosemper.

est facienda, et quando quilibet tenetur ad restitutionem, quia semper et ad semper, quia præceptum de non habendo alienum est præceptum negativum, et per consequens restitutio est actus præcepti negativi et non affirmativi, ut dicunt aliqui. Et ideo sicut semper tenetur homo non habere alienum et pro semper, sic tenetur semper et pro semper restituere alienum, si habeat et possit; unde nunquam absolverem aliquem, nisi prius restitueret si haberet, sicut nunquam absolverem volentem actu tenere et rapere rem alienam, quia est in actu peccati mortalis, dum sic vult alienum recipere, quia semper nolendo recipere alienum continuo peccat contra præceptum Dei, de nullo tempore habere alienum injuste; igitur quamdiu aliquis tenet alienum potens restituere, et non restituit, peccat mortaliter actu, et per consequens non potest meritorie pœnitere antequam restituat. Caveant hîc absolventes, quia hîc non potest Ecclesia, vel aliquis inferior Deo, dispensare.

Non est absolvendus qui non vult restituere.

In restitutione cum sit de lege divina non potest Ecclesia dispensare.

29. Ista autem restitutio non est ista satisfactio, quæ est pars Pœnitentiæ Sacramenti, cujus probatio est, quia satisfactio est ultima pars Pœnitentiæ imposita a Sacerdote, post confessionem, quæ semper non est necessaria, ut prius patuit, nec necessario imponenda, si aliæ partes insint, et præcipue prima; sed restitutio semper necessario facienda est, et non est ex præcepto Sacerdotis, sed omnipotentis Dei. Est etiam restitutio facienda, antequam veniatur ad confessionem, si possibile sit, quia sicuti veniens ad confessionem cum mortali peccato, actu volens in eo manere, non dicitur attritus, vel contritus, sed fictus, ita volens alienum habere et retinere, et non satisfacere, veniens ad confessionem est fictus, quia actu manet in peccato mortali.

Qûare restitutio non sit satisfactio, quæ est Pœnitentiæ pars.

Verumtamen in casibus aliquibus ex circumstantiis debitis potest quandoque differri restitutio facienda, ut circumstantia temporis, vel damnificationis nimiæ personæ restituentis, vel damnificationis personæ, cui est facienda restitutio; si enim tempore furiæ aliquis restitueret furioso gladium, alias ab eo injuste ablatum, non satisfaceret ei, quia non conservaret eum indemnem. Similiter si aliquis abstulisset rem alienam occulte, non tenetur publice, vel ipsemet in persona restituere, quia non tenetur reddere se infamem, sed restituat tantum per personas medias, certas et fideles, de quibus constat sibi quod restitutio fiat illi, cujus res est, ut per confessorem, vel alium fidelem. Restitutio igitur semper est necessario facienda in facto, si possibile sit, vel in voto, si non possit, quia si non possit modo, et alias possit propter impotentiam priorem, non excusatur a restitutione, vel a satisfactione facienda. 30.

Casus i quibu potest restitut differri, in quib per ali fieri pot

Volunt restituer semper necessar

Similiter si auferens et detinens rem alienam multum damnificaretur, si statim satisfaceret de illa infra eumdem diem, vel ad breve tempus, puta si rem ablatam cum bonis suis aliis in mercationibus posuit, et si illud redderet, multum

perderet de bonis suis, et alius cui debetur restitutio fieri, in nullo damnificaretur, si differretur restitutio ad tantum tempus, potest jam rem licite ad tempus tantum, vel tantum tenere, quia hoc ex lege naturæ debet quilibet velle sibi fieri in casu consimili. Et ideo præsumitur istum, cui fieri debet restitutio, hoc velle, licet non actu, sed habitu, quia naturalis inclinatio est cujuslibet ad hoc volendum sibi in tali casu; semper tamen, ut dictum est, restitutio est facienda, quo commodius poterit in facto, vel in voto.

SCHOLIUM IV.

In responsione ad argumenta secundæ quæstionis multa habet notanda.

Ad secundum ait incerta bona male acquisita, restituenda esse pauperibus, cap. *cum de usuris*; probabile tamen talia non male acquisita, retineri posse, de quo vide in Oxon. Scholium hic q. 2. n. 32.

Ad quartum docet, et bene, decentiam status non excusare a restitutione. Item si creditor et debitor incidant simul in extremam necessitatem, rem deberi creditori, cum sit dominus ejus, et eamdem cum alio habeat necessitatem. Vide de hoc Scholium num. 36.

Ad sextum de adultera, vide Scholium n. 38. quomodo teneatur satisfacere legitimo filio, excluso ab hæreditate.

Ad septimum solutio est difficilis, quare ex odio impediens beneficium dari alteri, teneretur ad restitutionem. Vide Scholium ad n. 40. ubi res explicatur, et cessabunt quæ ab aliis contra eam opponuntur.

31. Ad argumenta principalia in principio quæst. 2. Ad argumenta secundæ quæstionis. Ad primum, cum arguitur quod restitutio non est pars Pœnitentiæ, igitur non requiritur ad Pœnitentiam. Respondeo quod consequentia non valet, quia loquendo de Pœnitentia, quæ est tertia et ultima pars Pœnitentiæ, ut Sacramentum, scilicet de satisfactione, quæ est Pœnitentia exterior, imposita a Sacerdote pro peccato, sic dico quod restitutio non est aliquid Pœnitentiæ, quia illa Pœnitentia imponitur a Sacerdote pro peccatis post confessionem et absolutionem receptam. Sed habens alienum tenetur primo, si possit, saltem in voto firmo, si non possit in facto, alteri restituere suum, antequam confiteatur, quia habens propositum, vel votum retinere alienum peccat actu contra præceptum Dei, et est fictus veniens ad confessionem, et non potest a Sacerdote absolvi, antequam restituat modo prædicto, quia *non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum*. Patet igitur quod restitutio non est satisfactio, vel pars satisfactionis, ut dividitur in jejunium, orationem et eleemosynam, et ideo non est restitutio imponenda a Sacerdote pro pœna peccati, sed infligenda est cum hoc pœna alia pro peccato injustæ ablationis, et detentionis rei alienæ, quod prohibuit Deus in Decalogo. Unde adultero detinenti vel auferenti uxorem alienam, quod est contra præceptum Dei, non tantum debet imponi pro pœna peccati redditio, vel restitutio mulieris, sed etiam alia gravis pœna pro peccato adulterii et infidelitatis, quam habuit contra uxorem propriam.

Restitutio in re, vel saltem in

Ad aliud cum dicitur quod nullus tenetur ad impossibile; sed nesciens illum, a quo rem abstulit injuste, si teneretur respectu illius

ad restitutionem, teneretur ad impossibile. Respondeo quod non invenio quid possit in illo casu restituere pauperibus, si non noverit vel filios, vel cognatos ejus, a quo abstulit, qui alias eo multum indigebant, quia illis viventibus restitutio est eis facienda, et si sint pauperes et indigentes, æque sicut aliis, et ita restituendo istis pro anima ejus, restituit sibi spiritualiter. Non inveni tamen in aliquo, per quos debet fieri ista restitutio pauperibus, vel propinquis aliis, nisi quod unus * dicit, quod non per illum, qui abstulit, sed per alium, ut per Sacerdotem, vel aliquam personam aliam fidelem et communem. Videtur tamen mihi quod ille per se, vel per alium, de quo confidit, potest satisfacere sibi, vel propinquis, quia posset dare in manus aliquorum restitutionem faciendam, qui ponerent illam in usus proprios, vel aliquorum aliorum, quibus non deberetur, et in eo casu in quo non posset invenire aliquem fidelem, de quo crederent restitutionem fideliter fieri, teneretur per se restituere.

Quibus et per quos fieri debet restitutio bonorum quorum dominus non extat.

* Richard. a. 4. q. 4.

35. Ad aliud, cum dicitur quod aliquis distet multum, respondeo, quando non habet personam præsentem, cui est restitutio facienda, nec sperat habere præsentem, nec per nuntium præsentem, nisi plus expenderet in numero, et damnificaretur in nuntiando, quam sit illud quod injuste tenet, nec aliquis adsit de suis, per quem posset sibi suum mittere, quod raro accidit, tunc non tenetur satisfacere in persona, sed, ut prius, restituendum est ei spiritualiter, dando illud pauperibus, vel propinquis.

Ad tertium. Casus in quo solum spiritualiter damnificato debet fieri restitutio.

34. Ad aliud, cum dicitur quod quandoque illud, in quo alteri satisfaceret, est sibi ita necessarium, quod sine eo non posset vivere, et per consequens, si tunc satisfaceret, esset in damnum communitatis, dico quod aliquid potest esse necessarium alicui dupliciter, vel quantum ad arctum victum et sustentationem naturæ, vel ad decentem victum status sui. Si isto secundo modo, dico quod tenetur restituere, quia nullus tenetur, vel debet decenter, vel nobiliter vivere de alieno. Si est necessarium primo modo, tunc distinguo; aut ille habens alienum devenit ad necessitatem arcti victus, et alius, cui facienda est restitutio, non est in tali arctatione victus, sed habet unde vivere possit aliunde, et tunc dico quod non tenetur ei satisfacere, quia pro illa necessitate fit suum jure politico quod alias fuit alienum. Tamen postea veniens ad pinguiorem fortunam victus, tenetur ad restitutionem illius rei, vel æquivalentis, et interim tenetur dolere, quia vivit de alieno tempore medio. Si alius, cui restituendum est, veniret ad talem necessitatem arcti victus, et alius non, tunc tenetur ei dupliciter satisfacere : Primo, quia injuste rem abstulit alienam ; secundo, quia illud suum est ratione extremæ necessitatis, etiamsi prius non fuisset suum, jure naturæ. Si autem uterque sit in extrema necessitate, tunc ille, cujus res primo fuit, non cadit a jure suo in re sua propter necessitatem alterius, et ideo restituendum est.

Ad quartu[m].

Restit[utio] inop[i] debit[or]... suspen[di]tur sed n[on] exting[uitur] obliga[tio] restitue[ndi].

Ad quintum. Ad aliud de restitutione gladii furioso, dico, sicut dictum est in solutione quæstionis, quod restitutio debet fieri cum discretione, et recta ratione, in favorem damnificati, ut conservet eum indemnem; restitutio vero gladii esset sibi damnificabilis.

Restitutio debet fieri in bonum damnificati dirigitur.

35. Ad sextum. Ad aliud de adultera, dicunt aliqui quod adultera tenetur facere conscientiam filio suo spurio, quod male occupat hæreditatem, et injuste, et tenetur eum efficaciter inducere ut dimittat illam. Sed istud non video quomodo utiliter sit faciendum, nam filius spurius, aut crederet matri dicenti sibi ipsum esse illegitimum, et per consequens injuste occuparet hæreditatem fratris suis hæredis, aut non crederet. Si non vult credere matri facienti sibi conscientiam de dimittendo hæreditatem, nihil proderit talis inductio. Si vult credere, et tamen non dimittere hæreditatem, nihil prodest, sed exponit filium suum magno periculo, quia filius sciens tristitiam matris, nolens aliquo modo dimittere hæreditatem, ex quo novit se illegitimum, fit filius gehennæ, et mater diffamat se, et dicit se adulteram, quod non est necessarium, et utroque modo sive credat, sive non, sequuntur inconvenientia.

Responsio Richard. q. 4. a. 5. Hostiens. tit. de pœnit. remiss.

36. Adultera ad quid tenetur legitime. Dico igitur quod talis mater tenetur inducere filium efficaciter, ut dimittat hæreditatem, et consulat de alia via bona, ut de introitu ad Religionem, vel aliqua alia generali ad dimittendum hæreditatem, sed non debet, nec tenetur illum inducere ad dimittendum illam per viam præmissam, dicendo, ego fui adultera, vel meretrix in conceptione tua, et per consequens tu es spurius, quia non debet reddere se infamem, maxime cum nihil proficeret per hoc, si alter non audiret, nec crederet sibi, et sic tali infamiæ non fuit necesse exponere.

Aliter potest dici, quod non est idem habere, et prope esse. Ille autem legitimus fuit prope hæreditatem secundum justitiam, sed non habuit, quia nunquam fuit in possessione; et ideo minus quam æquivalens hæreditati, sufficit pro restitutione, et illud minus determinetur secundum arbitrium boni viri. Videtur itaque omnino quod debeat illegitimus providere legitimo de honesto victu et vestitu, si hæreditas est ita pinguis quod possit sufficere hæredi ad duplum, vel triplum istius; et si hoc non possit, faciat quod dicitur in isto cap. *Odoardus.*

37. Ad aliud de beneficio Ecclesiastico, respondeo quod si procuravit et abstulit ab aliquo beneficium in fraudem, et malum alterius propter odium vel inimicitias ad illum, tenetur ad restitutionem, non totius, sed partis, quia non habuit, nec fuit in possessione illius beneficii, tamen abstulit alienum, quia si ipse non impedivisset, talis beneficium illud consecutus fuisset. Si autem alius procuravit sibi non in fraudem alterius, sed propter bonum proprium, sic in nullo tenetur alteri privato tali beneficio, quia sic non habet alienum, sed proprium; tenetur enim et potest aliquis magis attendere ad commodum proprium

quam alienum secundum justitiam cujuslibet legis. Quia aliquis habens in area, vel vinea sua fontem, vel rivum aquæ vivæ, attendens necessitatem suam et bonum proprium, et non malum alienum, potest sine omni injuria alteri facienda, circumdare eam muro, et per consequens præscindere aliis viam ad illam, ut magis sibi valeat.

Ad octavum. Ad octavum de guerris, dico quod quidquid aufertur ab innocente, qui non dat occasionem bello injusto, nec consentit in illud inferendum, injuste aufertur, et ideo damnificans eum tenetur ad restitutionem.

38. Ad rationem oppositam. Ad argumentum in oppositum quæstionis, dico quod nullus tenetur se vendere in servitutem propter rem aliquam temporalem injuste ablatam, de qua non potest satisfacere, quia libertas est pretiosissima res, et nobilissima, quæ est in anima, et per consequens in homine, et ideo pro rebus vel bonis temporalibus nullo modo debet vendi, ut habetur *extra de reg. jur.*

Quomodo quis tenetur pro libertate alterius se vendere. Sed si aliquis fecit alium servum injuste, et abstulit ab eo libertatem suam, tunc dico quod tenetur se vendere, si alio modo non possit eum libertati restituere, nisi persona illius sit melior persona alterius, et per consequens illius servitus vergit in majus damnum communitatis, quam servitus alterius, quia sic non tantum daret æquale pro æquali, sed superabundans pro æquali, quod non tenetur, sed tenetur liberare eum quantum potest, et servitutem illius per omnia bona quæ potest compensare.

Ad locum Exodi. In lege Evangelica non tenetur a judicialia. Ad locum Exodi, dico quod institutio illa de facto non fuit lex moralis, sed cæremonialis et judicialis, et per consequens non pertinebat ad legem naturæ vel Evangelii, sicut moralia quæ semper manent. Unde nos qui sumus sub Evangelio, non tenemur ad illa judicialia et cæremonialia, sicut ille populus Judaicus, cui propter ruditatem suam imposita sunt talia.

SCHOLIUM V.

Ad tertiam quæstionem, primum dictum : Inducens aliquem ad vitia, tenetur, quantum potest, inducere ad bonum, *puto obligationem tantum esse charitatis, nisi fiat inductio per dolum, quia tunc erit ex justitia. Vide in Oxon. Scholium hîc quæst.* 3. *num.* 3.

Secundum dictum : Multa, quæ sunt legis Mosaicæ, possunt statui a Christianis, et de facto statuta sunt. *Tertium :* Non est in Ecclesia pœna talionis, nisi contra homicidas. *Quartum :* Mutilans tenetur ad omnia, quæ acquisisset mutilatus, si talis non esset factus, et ad aliquid ultra, pro ipsa mutilationis deformitate et molestia. *Quintum :* Plus restituendum est diviti mutilato ratione deformitatis quam pauperi.

Ad secundam quæstionem, quæ fuit de bonis animæ, dico quod damnificatio animæ non est de bonis animæ naturalibus, sed moralibus. Nullus autem potest effective in animam, damnando ipsam in aliquo bono morali sibi debito, nisi posset defective in malum culpæ; in hoc autem non potest aliquis effective, vel defective, quia malum culpæ semper est a voluntate propria et libera peccantis, in tantum quod si non sit voluntaria, non erit 39. Decisio quæst. in ordin

Damnificans in bonis animæ dispositive ad quid tenetur.

culpa secundum Augustinum. Sed tantum potest aliquis alium damnificare in bonis animæ dispositive inducendo eum ad peccatum, et malum culpæ, sollicitando diversimode et retrahendo ab actu bono et meritorio sibi convenienti et debito, et per consequens si debeat illud ablatum bonum propter peccatum restituere, debet per oppositum dispositive quantum potest, inducere efficaciter ad bonum pœnitentiæ, et ita peccatum et culpam commissam subtrahere; et ut inductio sit efficax, tenetur per se et alios, orationes procurare, quibus alius, qui peccavit, meritorie convertatur ad Deum, et dimittat peccare, et ita decet, etiamsi alius non acquiescat suis inductionibus ad bonum sibi ablatum per culpam, restituere. Et quod sic teneatur homo ad restitutionem, sicut in aliis bonis corporalibus, vel temporalibus corporis, vel substantiæ, patet, quia sicut bona animæ sunt meliora et excellentiora bonis corporis et substantiæ temporalis, ita pejor est qui dispositive aufert a proximo ista bona maxima, quia per illa consequeretur finem suum ultimum, quam qui aufert alia bona. *Pejores enim sunt corruptores morum quam qui corporum substantias diripiunt*, sicut dicitur 6. *quæst.* 1. *ex merito*, igitur si in aliis bonis est restitutio facienda, multo magis hic. Caveant igitur inducentes homines ad peccatum, et sollicitantes ad malum, quia vix vel nunquam possunt satisfacere, propter inhabilitatem ad bonum post peccatum.

Deterior est corruptio morum quam substantiarum direptio.

Quantum tamen ad damnificationem, quam unus infert alteri in bonis corporis, distinguendum est. Aut damnificatio illa est remediabilis et curabilis, aut non est curabilis, ut mutilatio, et intoxicatio: si sic, tunc tenetur damnificans alium solvere, vel procurare expensas pro cura facienda circa læsum per medicinam, et chirurgiam, vel alium modum sibi debitum, sicut ordinabatur in lege Mosaica, patet *extra de injur. et damn. dat. c.* 1. Et præter expensas, et alia necessaria ad curationem suam, tenetur damnificans placare eum pro offensa, sicut tenetur si non vulnerasset eum, et totum damnum quod tempore curationis incurrit per impedimentum vulneris, tenetur compensare et restituere per se, vel per alium, quantum potest, voto saltem, vel effectu. 40

[illegible]

Si autem damnificatio sit irremediabilis, quia mutilatio vel ablatio alicujus partis corporis necessariæ, videndum est primo, quid posset juste statui pro restitutione tanti boni, et recompensatione tanti damni; secundo quid statutum sit ab Ecclesia. De primo, dico quod juste posset statui a Rege vel Principe in suo regno pro tali damnificatione, vel ablatione alicujus membri, lex talionis, ut oculus pro oculo, dens pro dente, manus pro manu, etc. sicut ordinatum fuit in lege Mosaica, quia nihil substantiæ temporalis æquivalet membro hominis, vel parti ejus corporis. 41

[illegible]

[illegible]

Dices, igitur juste posset observari lex judicialis, et cæremonialis

Judæorum, et per consequens juste, et licite posset quilibet homo, qui talem legem statuisset, judaizare, quod est absurdum.

Solvitur. Respondeo, quod observare judicialia, vel cæremonialia, eo quod sint illius legis, vel quod habeant efficaciam, vel robur ab auctoritate illius legis Judæorum, est judaizare, et malum, quia illa ablata est a Christo. Patet de Baptismo, et ejus effectu majori respectu circumcisionis; sed observare ea, non quia illius legis, sed quia consona rectæ rationi, et statuta a Legislatore Christiano Rege, vel Imperatore confirmata auctoritate Evangelii et Ecclesiæ, non esset judaizare, quia tunc tales leges, licet essent Judæorum, non haberent robur ex institutione legis Synagogæ jam sepultæ, sed ex institutione et auctoritate Evangelii, et Ecclesiæ militantis.

Quomodo observare judicialia non sit judaizare.

42. Confirmatur primò. Istud confirmatur, quia multæ Decretales, et leges Christianæ Imperiales extractæ sunt a multis capitulis Exodi, qui comprehendebatur in lege Mosaica, statutæ et confirmatæ per Ecclesiam, et obligant ad observationem earum, non ut tradita et statuta a lege Mosaica, vel Moyse, sed a Papa, vel aliquo Principe Christiano; patet 1. *c. extr. de injur. et damn. dat.* Eodem modo dicendum est de cæremoniis et judicialibus observandis.

Secundo. Hoc idem patet communiter in actibus humanis et diversis politiis. Nam una Religio videns honestas et convenientes ordinationes, et statuta observari in alia Religione, potest illa applicare ad suam Religionem et juste statuere, ut illa observentur ita stricte in sua Religione, sicut in alia, vel strictiùs, sicut sibi placet; nec tamen ideo obligantur subditi illius Religionis ad ista, quia statuta in alia Religione, sed quia statuta in Religione propria, vel a tota communitate, vel a Prælato illius.

Similiter una civitas potest sibi assumere regimen et leges alterius civitatis bene regulatæ per illas et eas observare, non quasi alterius civitatis, sed quasi proprias, ad quarum observationem, postquam statutæ sunt, obligatur populus illius civitatis universus. Tertio.

Si dicas quod Christus in salvando, et liberando mulierem adulteram, de qua in Evangelio dicitur, quæ secundum legem Moysi juste erat lapidanda, removit, et evacuavit omnia illa judicialia et statuta illius legis, quia dimisit eam sine omni pœna, invitans tantum ad pœnitentiam et peccatum dimittendum. 43. Instantia.

Respondeo quod Christus ex tunc removit ea, vel post promulgationem Evangelii, ut amplius non essent judiciaria, vel statuta illius legis, ita quod semper homines obligarentur ad observandum, vel observationem illarum, quia talia, sed non removit ea inquantum essent consona rationi, et recto regimini populi Christiani, et statuta juste a Prælato, vel Principe ad pacem, vel æquitatem ordinatissimam observandam, quia aliter oporteret dicere omnes consuetudines Judæorum fuisse malas, quod est falsum, quia illæ placuerunt sanctis Solutio.

Quomodo Christus removit cæremonialia.

Aliquæ Judæorum consuetudines bonæ.

Patribus, Abraham, Isaac et Jacob, sicut nostris Patribus novi Testamenti. Credo enim quod justissime ordinaret qui blasphemum faceret lapidari, et alia peccata contra Deum gravius puniri, quam puniuntur, quia homo magis juste debet puniri pro peccato contra Deum immediate, quam

Peccatum immediate contra Deum maxime puniendum.

contra hominem. Hoc igitur de facto juste potest statui et fieri, sed quod factum et statutum est modo pro istis, scandalosum est in aliquibus partibus, in quibus Principes plus puniunt peccata in se commissa quam in Deum, et magis attendunt ad lucrum temporale quam ad honorem Dei.

SCHOLIUM VI.

Primum dictum : *Juste ordinatum est ut injustus homicida occidatur*. Secundum : *Occisor tenetur ad alendos propinquos et parentes, quos occisus alebat*. Vide in Oxon. Scholium hic q. 3. n. 6. Ita communis, si intelligatur de hæredibus necessariis, et probabile est de omnibus. Tertium, Doctori non placet, quod fures pro simplici furto suspendantur, putatque *justius adulterum occidendum*. Vide quæ circa hoc dicta sunt in Scholio q. 3. ante n. 7. Sententia hæc est pia et vera, bene intellecta, quam alii graves Doctores sequuntur. Ad secundum, docet impedientem aliquem ab ingressu religionis teneri ad restitutionem. Intellige si fraude, vel dolo id fecit, non aliter, quia sine fraude non læditur justitia, impediendo bonum fieri. Vide Scholium q. 2. ad n. 40.

44. Damnificatio duplex.

De secundo, respondeo quod damnificatio irremediabilis, vel est extrema, ad quam sequitur mors, ut occisio, vel intoxicatio, vel est citra extremam ut mutilatio. Sed ista mutilatio duplex est, quia quædam est enormis, ut ablatio pedis, manus, vel oculi, vel alicujus hujusmodi, quæ impedit communes actus humanos. Alia est mutilatio, nec gravis, nec enórmis, ut ablatio digiti, vel juncturæ, quæ non impedit actus humanos.

Mutilatio enormis quæ [illegible]

De prima damnificatione irremediabili esset justissima restitutio facienda per legem talionis, quia corpori humano animato diviso per mortem, nihil est comparabile inter corpora, nisi corpus ejusdem speciei, (quod certum est de bonis substantiæ), hoc statutum est in multis terris, et juste. Deus enim ita pretiosam habet vitam hominis, ut Davidi (qui ex justa causa occiderat) non permitteret ædificari sibi templum, propter sanguinem multum, quem effuderat. Caveant igitur homicidæ, quibus alii sunt magis laxi et mites, dicentes quod non tenerentur ad legem talionis occidendo, et quod si occidissent bovem vel equum, tenerentur ad restitutionem, quia auferens bovem, secundum eos, tenetur ad restitutionem bovis, alias non potest absolvi ; sed auferens vitam hominis non tenetur reddere vitam corporalem, vel spiritualem pro vita; quod videtur inconveniens, quia non debet liberalior pœna pro graviori culpa infligi.

[illegible]

Dico tamen ego, quod occidens alium, quomodocumque injuste, tenetur ad omnem restitutionem faciendam sibi possibilem, procurando sibi vitam spiritualem, et dando propriam pro eo in terra Sancta contra infideles, vel in causa Ecclesiæ contra præcisos rebelles et inobedientes.

[illegible]

Occisus autem aut habuit parentes, patrem scilicet, et matrem, filios et filias, qui vixerunt ex laboribus ejus, et sustentabantur per eum, et tunc dico quod occidens, de bonis propriis vel laboribus suis tenetur istis ad restitutionem victus et vestitus, quia hoc abstulit ab eis, occidendo illum, qui illos in talibus juvabat. Si autem non habet talis parentes superstites, tenetur sibi procurare orationes, et Missas, et eleemosynas, et jejunia, et tot bona spiritualia, quot ipse habuisset, si vixisset, quia tot bona sibi abstulit occidendo eum.

Quomodo lex talionis juste instituta est occisoribus.

Ista autem lex talionis juste est instituta occisoribus in nova lege. Eam Christus primo instituit; patet per illud dictum Joan. 18. *Mitte gladium tuum in vaginam; omnis enim qui percusserit* (id est, occiderit, dicit glossa) *gladio peribit;* si occidat, supple injuste, non ut minister legis, aut justitiæ; sed quis juste occidat, et quis non, potest haberi. 23. *q.* 5. *c. si non licet*, ubi habetur: *Inique occiduntur, exceptis iis, quos lex justa generaliter, vel Deus specialiter jubet occidi.* Et Augustinus 1. de civit. cap. 11. et 22. *Quisquis hominem occiderit, criminis erit reus. Injuste autem quilibet occidit alium, qui occidit, ubi Deus dicit, quod non liceat eum occidere, vel prohibet ne occidat.* Deus autem absolute præcipit, ne quis occidat, nisi in casibus ab eo determinatis, vel non prohibitis explicite, vel implicite; igitur omnis lex præcipiens occidere, nisi Christus Deus hoc statuit, est injusta, quia in nullo præcepto morali Decalogi potest aliqua lex inferior in aliquo dispensare in eo quod contradicit legi divinæ, et ideo nihil potest juste statuere, nisi quod statutum est in lege Dei explicite, vel implicite. Quare nullus potest aliquem juste occidere, nisi ut minister legis juste latæ, auctoritate Judicis, vel Principis; unde non licet occidere nisi in casibus permissis a jure divino in Scriptura.

Augustin. Quis sit injustus occisor.

Quæ lex censeatur justa. Inferior non potest dispensare in præcepto superioris.

Caveant itaque Principes, qui pro furto plectunt homines lege mortis. Certum est quod non habent ex Scriptura, sed quod *Proverb.* 6. tales reddant septuplum; ex quo enim Christus *Joan.* 8. dispensavit cum adultera, quod non moreretur, quod pertinet ad bonum moris ablatum ab aliquo, multo magis de his, quæ pertinent ad lucrum et thesaurum, quæ sunt minora bona. Sciant igitur Judices reum aliter satisfacere debere quam per mortem. Et ideo nisi Deus aliquando de istis casibus dispensaverit, injustæ sunt omnes leges civiles, quæ jubent homines pro istis interfici.

An juste occidantur fures.

Peccatum adulterii est majus furto.

De damnificatione autem irremediabili non extrema enormi, vel non enormi, et ejus pœna et restitutione facienda, non est ordinatum per Ecclesiam ad legem talionis, sed restitutio fiat in aliis possessionibus. Si enim sit mutilatio secundo modo dicta, videlicet non enormis, satisfactio fiat per expensas pro cura, et offensa, et dolore, quem sustinet, dum curatur, quia per talem mutilationem, scilicet digiti, vel juncturæ, non impeditur pes, vel manus ab actibus suis; et ideo non tenetur tantum sibi restituere, quantum posset per totum membrum manus, vel pedis, acqui- 46.

Ecclesia non instituit legem talionis pr[o] mutilatione.

Quomodo restituendum sit tam pr[o] non enorm[i] mutilatione.

rere operando, tantum restituere tenetur illa, quæ dixi. Et si postea sit illud membrum minus aptum et habile ad operandum quam prius, aliquid tenetur pro illo sibi restituere; si non, nihil, nisi pro curatione, et offensa placanda per expensas. Si autem sit gravis et enormis mutilatio, ut ablatio alicujus membri, per quam impeditur ab operatione humana, tenetur quantum potuit non mutilatus per illud membrum sibi acquirere, secundum rectam rationem, et plus ratione tristitiæ et doloris, quem patitur continue ex amissione talis membri; minus tamen tenetur sibi satisfacere si sit dives; et habet unde possit aliunde vivere, quam ex operibus membri mutilati, quam si non sit dives, tantum vivens ex labore illius partis sibi ablatæ.

Plus restituendum est pauperi mutilato quam divite.

47. Ad primum arg. hujus q. 30.

Ad primum argumentum tertiæ quæstionis cum dicitur, quod impossibile est restituere membrum corporis mutilatum, et bonum animæ ablatum, patet solutio ex prædictis, quia pro mutilatione alicujus membri impediente actum humanum, debet restituere sibi tantum de bonis temporalibus, quantum posset mutilatus per illud sibi acquisivisse, et pro bonis animæ ablatis tenetur ipsum inducere efficacius, quo potest ad bonum restaurativum illius, quod perdidit, et si non potest hoc per se facere, tenetur per suffragia et orationes aliorum, hoc sibi providere.

Ad secundum.

Retrahens aliquem ab ingressu

Ad secundum dico quod retrahens alium a Religione intentione damnificandi Religionem, peccat mortaliter, quia aufert personam utilem Religioni, si intrasset, et tunc tenetur illum illi Ordini restituere, si potest cum aliquo modo postea ad hoc inducere. Quia si hoc non potest, credo quod faceret bene, si intraret pro eo, et cum non tenetur ad excedentem restitutionem Religioni, sufficit inducere alium æqualem illi, quem retraxit ab Ordine, vel fere sibi æqualem, ad intrandum Religionem. Non autem tenetur simpliciter æqualem inducere ad Religionis ingressum pro eo, quia alius non fuit in Ordine, et ideo subtrahens Ordini illam personam non extrahit illum de Ordine. Non est autem idem, ut dictum est prius, prope esse in Religione, et esse in illa; et ideo non est tanta restitutio facienda pro subtractione illius qui prope fuit in Ordine, et illius qui simpliciter fuit in Ordine. Si autem hoc non fecerit in malum Religionis, nec intentione damnificandi Religionem, sed tantum intentione consulendi illam personam, quia consanguineus, vel sibi carus sit, in nullo tenetur Religioni, sed personæ damnificatæ non intranti Religionem, tenetur tantum restituere in bonis spiritualibus, quantum ab ea abstulit impediendo ingressum ejus, et quantum ipsa habuisset, si Religionem ingressa fuisset.

[illegible]

[illegible]

SCHOLIUM VII.

Ad quartam quæstionem respondet per [illegible]

hoc dicendo mentiretur, sed se male fecisse, vel quid simile. Ita communis cum D. Thoma, et aliis. Vide Scholium ibidem q. 4. *n.* 4. Tenetur etiam ad damna infamati. Tertium dictum : *Negans verum crimen in judicio sibi impositum, si non est interrogatus juridice, id est, a legitimo Judice, præcedente semiplena probatione, ad nihil tenetur, secus si juridice interrogatus neget*; et sic exponendus est Doctor hîc, ut habet expresse *q.* 4. ad secundum, et tenet communis cum D. Thoma, ostenditur licere æquivocare, quando injuste interrogaris, et respondere cogeris.

48. Ad tertiam quæstionem, cum quæritur, an damnificans alium in fama teneatur ad veram restitutionem illius, ad hoc quod vere pœniteat ? Dico universaliter quod sic, et aliter non potest vere pœnitere. In genere autem aliquis potest diffamare alium tripliciter : Uno modo imponendo ei falsum crimen. Secundo modo inponendo ei verum crimen in publico occultum, et in privato commissum ; et illo modo etiam fit diffamatio, quia non servato ordine juris, fit defectus prolationis, et ita infamatio. Tertio modo negando crimen veraciter sibi impositum, quod negando demonstrat alium esse denuntiatorem falsi criminis.

Tripliciter potest quis alium diffamare.

Primo modo dico quod tenetur ad totalem restitutionem faciendam, et quia sic non potest restituere nisi retractando crimen, quod alteri injuste imposuit, et ostendendo se prius fuisse mentitum, et denuntiatorem falsi criminis, ideo tenetur coram omnibus, quibus alium diffamavit, hoc facere, dicendo se prius dixisse falsum, vel fuisse mentitum de hoc, quod alteri injuste imposuit. Quamdiu enim injuste abstulit, vel detinet famam alterius, tenetur sibi reddere quod detinet.

Imponens falsum crimen tenetur se retractare.

Si dicas quod nullus tenetur infamare se ; ille retractans modo, quod prius alteri imposuit, infamat se, quia dicit se, fuisse prius delatorem falsi criminis, dico quod tenetur facere aliquem actum justitiæ, ad quem sequitur restitutio famæ infamati, etiamsi ad illum actum sequitur infamia propria, si aliter non potest fieri ; ille enim injuste et falso diffamando alium infamat se, et reddit se infamem, et non infamat se denuntiando alium innocentem, et per consequens se falsum et mendacem, quia tacendo laudem et innocentiam alterius, fovet in se falsam laudem, et facit hypocrisim, quam dimittit, revocando quod alteri falso imposuit ; nec per hoc diffamat se, quia tres videntes aliquem concumbere cum adultera, et accusantes eum, non diffamant eum, sed ipse in faciendo illud crimen in publico infamat se, ita hîc.

Instantia removetur.

Dico igitur quod licet magis sit salvanda et diligenda fama propria quam aliena, magis tamen salvanda est fama alterius justa quam hypocrisis propria injusta ; unde bene debent se homines custodire in lingua ab omni mendacio et detractione, quia *detractores sunt Deo odibiles*, secundum Apostolum *Rom.* 1.

Si vero secundo modo infamet alium imponendo ei verum crimen in publico, quod tantum commissum est in secreto, nec in foro communi potest probare, dico quod tenetur ad restitutionem il- 50.

lius, quem diffamavit in publico, non tamen sicut primus, faciendo aliquid ad quod consequeretur propria infamatio, quia non debet dicere, tu non fecisti hoc, quia cum esset certus de opposito, mentiretur perniciose, et nullus tenetur propter quemcumque alium, sicut nec propter se salvandum peccare mortaliter. Potest tamen, et tenetur retractare illud quod indiscrete proposuit, dicendo aliqua verba humilia, ista videlicet, vel consimilia : *Non bene dixi* ; et verum est hoc, quod stulte dixit, quia non servando ordinem debitum Juris, proposuit in foro publico quod probare non potuit coram Judice. Unde in foro judiciali, qui non potest probare crimen quod proponit, exponit se pœnæ talionis, et facit se infamem, pro quanto non potest probare quod stulte proponit.

Quomodo restituet qui imposuit publice verum crimen occultum.

51. Tertio modo infamans alium, negando in publico quod sic non fuit commissum, sed in occulto et privato, crimen verum juste sibi impositum, et ita denuntians alium delatorem falsi criminis, dico quod non tenetur infamare se dicendo, *ego feci quod mihi ille imposuit*, sed debet ei dicere, quod ipse non bene proponit, nec sane, sed pessime et male, quia proponit malum privatum, non proponendum in publico, quod proposuit. Et ideo si proponatur coram Judice publico, potest constanter negare modum proponentis, ducentis in publicum, quod fuit in privato, et dicere quod non est verum, ut ille proposuit, quia ut sic, non potest probari ; et non debet simpliciter negare, quia tunc mentiretur perniciose, nec simpliciter concedere, quia concederet se infamem, sed debet temperare sermonem pro se, dicendo quod alius, ut fatuus et malus, accusavit. Et hoc verum est, quia modo indebito proposuit quod probare non potest, et ideo accusans tenetur sibi ad restitutionem in prædicto secundo modo diffamationis. Debet etiam aliqua verba dicere pro accusante, ista vel similia : *Credo quod habuit bonam intentionem in accusando me*, vel hujusmodi excusantia ipsum, ne alius simpliciter appareat delator falsi criminis, sed tamen stulte, et sicut malus proposuit.

Quomodo restituet, qui negat verum crimen occultum sibi publice impositum.

Sed peccatne mortaliter negando se fecisse crimen, quod sibi in publico, et indebito modo proponitur ? Hic dicitur quod si tantum appareat unus testis coram Judice contra eum, peccat mortaliter, negando quod commisit, et si non, nullo modo.

An qui negat crimen quod commisit, peccet mortaliter.

52. Sed qualiter debeat confiteri veritatem, vel negare coram Judice favorabili et paternali, requisitus ab eo per obedientiam, de quo supponitur correctio ad emendam et non ad confusionem, vel infamiam ? De hoc dico quod non tenetur confiteri, si inde sequatur sibi aliquod opprobrium ; sin aliter, satius est secreto fateri, et consilium paternum admittere. Cavendum tamen est Superioribus ne facile hujusmodi præcipiant per obedientiam, grave enim est subdito crimen suum Prælato revelare. Deinde dico, quod coram Judice judicante secundum strictam justitiam, potest negare crimen sibi im-

positum, quia non est verum, ut sibi imponitur coram tali judice, quia non debet judicare de occultis, sed de publicis et manifestis; sed sic est falsum, quia non peccavit ut proposuit; unde tantum negat illud, quod sibi imponitur secundum intentionem illius Judicis publici, coram quo fit accusatio; unde potest dicere coram Judice, *nego quod tu hîc coram Judice imponis mihi,* quia ex natura propositionis coram Judice et fori publici et communis, nihil debet proponi, nisi manifestum et publicum, quod potest probari per multos testes, cujus negans nihil fecit. Tutum est tamen post talem negationem in publico, pœnitere ut de mendacio, vel falso dicto coram Judice, ut si sit peccatum veniale, pronuntiet ut de veniali; si mortale, ut de mortali.

Coram judice in foro publico nihil debet proponi, quod non potest probari.

53. Ad argumenta in oppositum patet solutio ex dictis. Cum enim dicit quod negans crimen vere sibi impositum, facit alium denuntiatorem falsi criminis, et mentitur, dico quod ille non negat illud in re, quod alius sibi imponit, nec denuntiat alium esse infamem, sed vitando infamiam propriam, quam alius sibi indebite imponit, negat quod sibi imponitur, ut in foro judiciali proponitur; et ideo non credo quod tenetur accusanti ipsum directe restituere famam, reddendo se infamem, et dicendo : ipse in accusando me dixit verum, et ego malum et falsum; sed potest dicere in aliqualem excusationem alterius salvando semper famam propriam, ipse credit verum dicere, et forte habuit bonam intentionem in accusando, sed stulte proposuit.

Ad arg. primum quæstionis quartæ

Negans in publico quod occulte commisit ad nihil tenetur accusanti.

Et per hæc ad secundum de restitutione famæ, et de fama qualiter habet restitui, et mendacio, habet dici *in tertio.**

* Dist. 38. sed in scripto Oxon. Doctor nihil agit de restitutione, et Parisiense non absolvit.

DISTINCTIO XVI.

De partibus Pœnitentiæ.

QUÆSTIO I.

Utrum illa tria, contritio, confessio et satisfactio sint partes Pœnitentiæ?

Alens. 4. *p. q.* 66. *per totum* D. Thom. 3. *p. q.* 84. *art.* 2. *et quæst.* 70. *art.* 2. D. Bonav. *hic dub* 1. Richard. *art.* 1. *q.* 1. Marsil. 4. *p. q.* 10. Durand. *d.* 14. *q.* 4. Suarez 3. *tom. d.* 18. *s.* 2. Scot. *in Oxon. hic q.* 1.

1. Circa distinctionem decimam sextam, quæro utrum illa tria, contritio, confessio et satisfactio sint partes Pœnitentiæ?

Arg. primum negativum. Primo arguitur quod non, quia Pœnitentia est remedium contra peccatum; sed peccatum est simplex, et non habet partes; igitur nec remedium ejus, quod est Pœnitentia.

Secundum. Item, si istæ essent partes Pœnitentiæ, aut igitur partes integrales, aut subjectivæ, aut essentiales? Non essentiales, quia est simplex, ut argutum est supra; nec integrales, quia quælibet illarum infert Pœnitentiam, quia sequitur, conteritur, igitur pœnitet; satisfacit, igitur pœnitet; confitetur, igitur pœnitet. Sic non partes integrales divisim inferunt, nec partes subjectivæ, quia tunc pars sufficeret ad concludendum veram pœnitentiam, sicut Petrus vere est homo, etsi nullus alius esset.

Item, si essent partes Pœnitentiæ, aut Pœnitentiæ quæ est Sacramentum, aut Pœnitentiæ quæ est virtus? Non secundo modo, ut sint partes Pœnitentiæ virtutis, quia Pœnitentia virtus est habitus simplex, materia et forma indivisibilis et spiritualis; confessio autem et satisfactio semper sunt in aliquo sensibili signo; nec sunt partes Pœnitentiæ, quæ est Sacramentum, quia omne Sacramentum est in aliquo signo sensibili; pars autem Pœnitentiæ, ut contritio, est forma spiritualis in anima omnino insensibilis. [illegible]

Item, quod est fructus Pœnitentiæ, non est pars ejus, quia fructus est illud ultimum, quod expectatur de re, et non ipsa res, patet de pomo, quod non est arbor. Sed satisfactio et partes ejus, videlicet oratio, jejunium et eleemosyna, dicuntur fructus Pœnitentiæ, patet ex illo verbo Matth. 3: *Facite dignos fructus Pœnitentiæ*, ubi glossa assignat tres esse partes Pœnitentiæ. [illegible]

Contra. Pœnitentia est remedium contra peccatum, et pœna peccato correspondens; sed peccato non tantum debetur pœna interior, sed exterior, quia secundum Magistrum in littera, Deus non tantum infligit damnatis vermem et remorsum conscientiæ rodentem eam, quæ respondet contritioni, [illegible]

et est pœna interior, sed etiam addit exteriorem, ut pœnam sensus, afflictionem scilicet ignis exteriorem, quæ respondet satisfactioni exteriori, et ardorem specialem in lingua (patet de divite *Lucæ* 16.) quæ respondet confessioni; ergo eodem modo debet homo vincere peccatum in se.

SCHOLIUM.

Contritio, confessio, satisfactio non sunt partes habitus Pœnitentiæ, nec Sacramenti, sed Pœnitentiæ sumptæ pro causa proxima pœnæ infligendæ, vel pro ipsa punitione, quia primum causat tristitiam, secundum ruborem, tertium afflictionem et laborem. Magis proprie loquendo sunt partes effectus proximi actus Pœnitentiæ, et sic sunt integrales; sumpta tamen Pœnitentia pro ipsa punitione sunt partes subjectivæ. Plures reprehendunt Scotum, quod neget has esse partes Sacramenti Pœnitentiæ, sed immerito. Fatetur Scotus eas requiri ad Sacramentum, et negat proprie esse partes, et sic loqui videtur Trid. sess. 14. vocans eas quasi partes, et ponens præcipuam vim in absolutione; neque est facienda vis in voce, cum de re constet. Vide in Oxon. Scholium hîc n. 7. ubi plura de hoc.

2. Respondeo ad quæstionem, et dico quod accipiendo pœnitentiam non pro Sacramento, adhuc est æquivocum. Et potest accipi quadrupliciter: Uno modo pro pœnitentia virtute, quæ est simpliciter habitus in anima. Secundo modo pro actu proprio pœnitentiæ virtutis, quomodo eam accipimus communiter in communi sermone, loquendo alteri, *facias pœnitentiam,* ubi non arctamus, quod quis faciat in se habitum et virtutem pœnitentiæ, sed infligat sibi actum proprium illius habitus. Tertio modo accipitur *pœnitentia* pro effectu proximo et proprio proprii actus virtutis pœnitentiæ. Quarto modo accipitur pro effectu remoto illius actus. Et ignorantia distinctionis illius vocabuli facit magnam deceptionem in multis de hac materia.

Pœnitentiæ quadruplex acceptio.

3. Primo accipiendo pœnitentiam pro habitu, scilicet virtutis simplicis in anima, dico quod *est quædam justitia punitiva et vindicativa proprii delicti, in quantum est offensivum Dei, et respectu alicujus alterius indebiti,* ut dictum est in duabus primis quæstionibus de Pœnitentia.

Pœnitentia habitus quid.

Secundo modo, Pœnitentia est velle juste vindicare in se peccatum quod commisit, et est quidam actus voluntatis, et imperativus efficaciter, pœnitentiam sibi ipsi infligi pro peccato commisso in offensam Dei secundum inclinationem habitus pœnitentiæ, quæ existens in eo inclinat ad actum justum vindicandi peccatum.

Descriptio pœnientiæ ut est actus proprius pœnitentiæ virtutis.

Tertio modo, Pœnitentia est actus imperatus, vel imperati potentiis inferioribus, ex quo sequitur pœna, quæ est effectus proximus prædicti actus imperandi pœnitentiæ virtutis. Nam voluntas inclinata ad vindictam justam per justitiam vindicativam, quæ est in ea, importat actum imperativum pœnitentiæ efficacem, qui importat alios actus pœnitentiarum, ad quos sequitur pœna, vel passio, et isti actus imperati sunt tam actus interiores quam exteriores, ad quos sequuntur diversæ pœnitentiæ, et passiones exteriores et interiores. Nam actus ille præcipiens intellectui considerationem interiorem

peccati quod commisit, et offensæ divinæ, causat in voluntate ex illa consideratione nolitionem offensæ Dei, et peccati efficacem detestationem, et ex nolitione illius quod considerat, causatur in ea displicentia et tristitia vehemens, quod unquam offendit Deum per peccatum. Et isti sunt actus immediate imperati a voluntate per illud velle imperativum inflictionis pœnitentiæ ulterius, et mediante consideratione et nolitione offensæ Dei et peccati, imperat voluntas per istum actum pœnitentiæ actus, et pœnas exteriores, primo videlicet explicationem et propalationem peccati fieri Sacerdoti per actum confitendi, et hunc actum sequitur pœna specialis, scilicet passio verecundiæ et erubescentiæ. Secundo importat actum exequendi laboriosum sibi impositum a Sacerdote, et dicitur satisfactio; et hunc actum sequitur aliqua passio dolorosa in carne, quæ naturaliter consuevit alias sequi tale opus laboriosum.

Tres effectus proximi actus virtutis pœnitentiæ.

Et isti tres actus immediate imperati ab actu virtutis pœnitentiæ sunt totalis effectus ejus proximus, partiales tamen in se, et inter se ordinati in ratione effectuum ordinatorum ad eamdem causam, quia idem actus pœnitentiæ virtutis immediate imperat omnes illos tres actus, ad quos consequuntur tres pœnæ speciales, ita quod duo actus in genere imperantur, actus interior, quæ est consideratio de peccato, et nolitio ejus, qui simul sunt unus perfectus actus interior, ad quem sequitur pœna interior, quæ dicitur contritio et dolor de consideratione peccati noliti; et actus exteriores, scilicet confessio et propalatio Sacerdoti, ad quam sequitur pœna exterior correspondens, quæ dicitur verecundia et erubescentia, et executio operis laboriosi, et asperi propter appetitum partis sensitivæ, quem consequitur pœna aliqua in carne correspondens, et isti tres actus sunt effectus proximus actus imperativi virtutis pœnitentiæ.

Tres effectus remoti virtutis pœnitentiæ.

4. Quarto modo accipitur *pœnitentia* pro effectu remoto illius actus pœnitentiæ virtutis; et illo modo tres pœnitentiæ continentes tres actus, qui sunt effectus proximus actus pœnitentiæ virtutis, ut tristitia et displicentia et displicentia interior, et erubescentia, vel verecundia, et dolor, vel aliqua pœna exterior in carne, possunt dici pœnitentia.

Ad propositum, dico quod nullum illorum est pœnitentia Sacramentum, loquendo de pœnitentia primo modo dicta, quæ est habitus justitiæ vindicativæ, quiescens in anima. Dico enim quod non habet partes illas, quia pœnitentia virtus habet *esse* quietum in anima ; illæ autem non habent *esse* nisi in *fieri*, quod autem est in *fieri*, et habet *esse* successivum, non est pars ejus, quod habet *esse* permanens et quietum ; igitur illæ tres partes non sunt partes pœnitentiæ primo modo dictæ. Nec etiam partes pœnitentiæ secundo modo dictæ, scilicet ipsius velle vindicare efficaciter offensam Dei, et actus pœnitentiæ virtutis, quia pœnitere, et actus pœnitentiæ imperativus est immediate a voluntate; illæ tres

Pœnitentia primo et secundo modo sumpta [illegible].

partes, sive accipiantur pro actibus imperatis, qui sunt effectus proximus actus pœnitentiæ, sive pro passionibus et pœnis, quæ consequuntur ad eas, quæ sunt effectus ejus totalis et remotus, non sunt immediate a voluntate, sed mediante actu voluntatis imperativo elicito, secundum inclinationem pœnitentiæ virtutis.

6. Quomodo contritio, confessio, et satisfactio sunt partes pœnitentiæ.

Sed accipiendo *pœnitentiam* tertio modo, pro tribus actibus imperatis, qui sunt effectus proximus, et proprius pœnitentiæ secundo modo dictæ, sic illa tria contritio, confes- et satisfactio, possunt dici partes illius pœnitentiæ totalis tertio modo dictæ, quia per istos tres actus imperatos habet homo totum quidquid pertinet pœnitentiam, ita quod contritio accipitur pro duplici actu interiori imperato ab actu virtutis, pro consideratione scilicet, et nolitione offensæ Dei, et confessio, et satisfactio pro actibus exterioribus, oris scilicet, et aliarum partium corporis, quibus fit executio operis dolorosi et asperi, et non pro passionibus consequentibus illos actus.

7. Sumpta pœnitentia quarto modo tam illi tres actus quam passiones ad illos consequentes sunt partes ejus.

Sed si accipiatur pœnitentia quarto modo pro pœna totali, et effectu remoto actus pœnitentiæ virtutis correspondente totali effectui proximo, scilicet punitionis et passionis ex consequenti regulatæ, imperatæ actu imperativo pœnitentiæ virtutis, sic contritio, et confessio, et satisfactio sunt partes pœnitentiæ, accipiendo passive, ut sic per *contritionem* intelligatur tristitia, et passio interior consequens actum considerationis, et nolitionis, sive detestationis peccati, inquantum est offensivum Dei, et per *confessionem* intelligatur erubescentia vel verecundia consequens actum confessionis, et per *satisfactionem* p…na et dolor operis asperi et laboriosi. Unde accipiendo *contritionem*, *confessionem* et *satisfactionem* active, sic sunt partes pœnitentiæ tertio modo dictæ ; sed accipiendo illa passive, prout scilicet sunt pœnitentiæ, et passiones consequentes ad pœnitentiam activam secundo modo dictam, sic sunt partes pœnitentiæ quarto modo dictæ.

8. Quomodo differunt acceptiones pœnitentiæ.

In istis autem modis pœnitentiæ est quidam ordo, sicut patet. Nam pœnitentia primo modo dicta, quæ est habitus in anima quiescens, potest esse sine pœnitentia secundo modo dicta, scilicet sine actu interiori imperativo, et e converso, actus potest esse sine habitu isto. Nam actus, qui natus est elici conformiter rectæ rationi, et appetitui perfecto per habitum, potest præcedere habitum, et esse illius generativus. Sed electio vindicandi peccatum in se, inquantum est offensivum Dei, est hujusmodi actus, natus conformari rectæ rationi et appetitui perfecto per habitum justitiæ et generativus illius justitiæ punitivæ, quæ est virtus acquisita ex frequenti actu ; igitur potest præcedere habitum, et non elici ab ipso, licet habitus generatus inclinet in consimiles actus.

9. Similiter pœnitentia tertio modo dicta, vel exteriores actus, vel interiores imperati a pœnitentia secundo modo dicta, et actu imperativo virtutis pœnitentiæ, possunt

mutuo esse sine se invicem, ita quod secundus posset esse sine tertio. Patet et similiter quod tertius posset esse sine secundo. Patet, quia isti actus imperati possunt imperari a voluntate perfecta per alium habitum vel actum, quam per pœnitentiam virtutem, vel actum ejus, ut per actum charitatis infusæ. Nam voluntas per actum vel habitum charitatis lata in Deum sub ratione summi boni et optimi potest detestari peccatum commissum, et inquantum offensivum tanti boni, et præcipere sibi considerationem ejus, et maxime nolitionem ejus, et hoc eodem actu imperativo charitatis, et post alios actus exteriores confessionis et satisfactionis, et ita potest pœnitentia tertio modo dicta esse sine ea secundo modo dicta, ut ex alio habitu et actu imperata, ut ex habitu pœnitentiæ, et actu ejus potest sibi imperari. Et ex hoc pœnitentia sufficit ad salutem utroque modo imperata, quia actus contritionis imperatus utroque modo, est formatus, et sic de aliis.

Voluntas per habitum, vel actum charitatis potest detestari peccatum, et reliquos actus consequentes habere.

10. Pœnitentia tertio modo potest esse sine pœnitentia quarto modo dicta, non tamen e converso.

Similiter pœnitentia tertio modo dicta, ut effectus proximus pœnitentiæ secundo modo dictæ, potest esse sine pœnitentia quarto modo dicta, sed non e converso, quia quandoque illos actus imperatos non sequitur tristitia interior, vel exterior, nec illæ passiones consequentes ipsos; vel si sic, non tamen tantam quantitatem et intensionem actuum, nam actum nolendi peccasse, non sequitur tristitia interior semper, nec actum confessionis verecundia, nec opus pœnosum vel laboriosum, quod est opus satisfactionis dolor, vel pœna exterior in carne; vel si sic, non semper sunt tantæ, quantæ sunt detestationes et actiones imperatæ. Posset enim nolitio tanta esse et adeo intensa, quod ipsa sufficeret ad salutem sine quacumque tristitia consequente. Unde pœnitentia tertio modo per se potest sufficere sine secundo vel quarto modo dicta, et maxime prima pars pœnitentiæ tertio modo dictæ, quia nolitio et detestatio peccati ita intense potest imperari a charitate vel actu ejus sine habitu pœnitentiæ, et actu ejus, quod per se sufficiat ad salutem sine aliqua passione consequente, ut dictum est, et per consequens majus meritum potest quandoque esse in tali nolitione intensa sine passione, quam cum passione, quia passionibus non meremur, neque demeremur. Sed pœnitentia quarto modo dicta nunquam potest esse sine illa tertio modo dicta, quia passiones nascuntur ex actibus, et ideo non natæ sunt inesse sine eis. Patet igitur quomodo tertium et quartum possunt esse sine duobus primis, quia potest esse actus imperatus a charitate et actu ejus sine pœnitentiæ virtute, et per consequens sine actu ejus, et sic sine eis, sicut cum eis, per se sufficiunt ad salutem.

11.

Similiter tertium per se potest esse sine primo, et secundo et quarto, et sufficere sine eis ad salutem. Similiter potest esse cum secundo, et quarto sine primo, et sufficere ad salutem. Secundum autem non per se sufficit, quia non est actus imperatus de se gratu-

Tertium autem cum secundo magis sufficit, quam tertium cum quarto, quia magis meremur et sumus grati actionibus, quam passionibus. Quartum per se non est, sed semper cum aliquo præcedente. Potest primum non inesse secundo existente, sed tunc secundum est generativum primi. Tria tamen ultima, ut dictum est, sufficiunt ad salutem sine primo.

12. Contritio, confessio, et satisfactio non sont partes Sacramenti pœnitentiæ proprie loquendo.

Sed si loquamur de pœnitentia, quæ est Sacramentum, sic dico quod non sunt partes pœnitentiæ, nisi valde extendendo *pœnitentiam,* quia pœnitentia Sacramentum nihil aliud est, quam forma audibilis verborum prolatorum super pœnitentem a Sacerdote.

Objectio.

Contra, in definitione ejus superius posita ponuntur illæ partes, ut videtur, quia dicitur quod *est hominis pœnitentis;* nullus autem est pœnitens, nisi secundum aliquod illorum trium, scilicet contritionem, vel confessionem, vel satisfactionem; confessio etiam ibi ponitur, cum dicit *facta a Sacerdote;* igitur sunt partes definiti.

13. Solutio.

Respondeo quod illæ partes non ponuntur in definitione Sacramenti pœnitentiæ, quia sunt partes ejus, quia dictum est quod pœnitentia nullo trium modorum prædictorum dicta est pœnitentia Sacramentum, sed partes pœnitentiæ tertio modo dictæ, quia pœnitentia, qua aliquis est pœnitens, et confessio, qua confitetur, sunt quædam dispositiones congruæ, et præambula convenientia ad susceptionem congruam pœnitentiæ Sacramenti, quæ est *absolutio facta a Sacerdote certis verbis.* Absolutio enim sacramentalis, ex quo significat effectum interiorem invisibilem inesse pœnitenti suscipienti hoc Sacramentum, præsupponit et exigit in eo duas partes pœnitentiæ tertio et quarto modo dictæ, scilicet contritionem de peccato cum ejusdem displicentia, et confessionem, sive propalationem ejus cum sua pœna consequente, scilicet verecundia et rubore, ad hoc quod pœnitens sit capax signi sacramentalis absolutionis, quia est Sacramentum pœnitentiæ. Si enim Sacerdos inveniret non contristantem de peccato, nec detestantem peccatum, nec accusantem se per confessionem, non absolveret eum, nec per consequens reciperet Sacramentum pœnitentiæ, quia hoc Sacramentum ex natura sua est signum efficax absolutionis interioris, quæ non potest inesse animæ non pœnitenti per nolitionem peccati, et ejus propalationem; nec tamen absolutio Sacramenti pœnitentiæ est causa illarum partium in esse simpliciter, sed in esse gratuito, præsupponens ea in suscipiente de congruo ad susceptionem absolutionis, ut ejus necessariam et immediatam dispositionem, ut dictum est *supra* de aliis Sacramentis. *

Contritio [et] confessio prærequiruntur ad Sacramentum pœnitentiæ.

* supra [d.] 1. q. 3. et 4.

14. Satisfacti[o] sequitur Sacramen[tum] Pœniten[tiæ].

Tertia autem pars pœnitentiæ tertio et quarto modo dictæ, scilicet satisfactio, quæ est executio operis laboriosi cum sua pœna, sequitur absolutionem et Sacramentum pœnitentiæ, quia Sacerdos per absolutionem sacramentalem absolvit quidem pœnitentem, et ligat; absolvit quidem a culpa et pœna æterna, quæ debetur culpæ,

Sacerdos absolvendo ligat pœnitentem. et ligat eum ad solutionem operis laboriosi commutando pœnam æternam in temporalem.

15. Ad arg. primum principale. Ad argumentum in oppositum, cum arguitur primo quod pœnitentia est simplex; igitur non habet partes sicut nec peccatum, quia remedium debet correspondere morbo. Dico quod remedium, quod est tale ex natura rei, debet esse simplex; sed remedium ex institutione legislatoris, non oportet quod sit simplex, quia multiplex pœna potest juste uni peccato imponi, et tamen adhuc citra demeritum peccati.

Aliter potest dici secundum distinctionem prædictam de pœnitentia, quia licet pœnitentia primo et secundo modo dicta sit simplex, sicut peccatum, et non habeat partes, accipiendo eam pro habitu et actu justitiæ vindicativæ, accipiendo tamen eam tertio et quarto modo pro effectu proximo et actibus imperatis, vel effectu remoto, vel passionibus consequentibus tales actus, sic habet partes.

Pœnitentia tertio et secundo modo habet partes.

16. Ad secundum. Ad secundum, cum arguitur quod si sint partes pœnitentiæ, aut subjectivæ, aut integrales, dico quod pœnitentia potest accipi in communi, prout abstrahit ab hac pœnitentia particulari, et illa, ut a contritione, a confessione, et satisfactione, et est indifferens ad hoc totum simul, vel partes ejus. Vel potest accipi pro totali, et perfecto effectu proximo, vel remoto actus virtutis pœnitentiæ includente hæc tria, ut partes ejus. Primo modo est pœnitentia quoddam totum homogeneum, sicut aqua in communi abstracta ab hac aqua, et illa, est quoddam totum homogeneum, et dicitur de qualibet pœnitentia, et parte ejus ut parte subjectiva; et sic illæ partes subjectivæ, quia quælibet pars pœnitentiæ est pœnitentia, illo modo loquendo de ea, sicut quælibet pars aquæ est aqua. Et concedo quod quælibet illarum partium inferat totum, ut quælibet dicatur pœnitentia.

Pœnitentia ut quoddam totum homogeneum dicitur de qualibet ejus parte, secus vero ut heterogeneum.

17. Secundo, pœnitentia est quoddam totum heterogeneum, accipiendo eam pro quodam totali, et perfecto effectu pœnitentiæ, includente tres actus imperatos, sicut aqua alio modo accipitur, non ut est indifferens ad hanc aquam, et illam, sed pro totali aqua, et perfecta, quia totum integrale non prædicatur de aliqua sui parte tantum, sed de omnibus simul, quia omnes partes integrales requiruntur simul ad completionem totius. Pœnitentia igitur ut abstrahitur ab hac et ab illa, est quoddam totum universale, et prædicatur de istis tribus, ut partibus suis subjectivis divisim, et concedo quod infertur, a qualibet parte divisim, quia contritio est pœnitentia, confessio est pœnitentia, satisfactio est pœnitentia. Secundo modo est quoddam integrale et perfectum, includens illas ut partes integrales, quarum nulla per se infert pœnitentiam perfectam et totalem, sed omnes simul.

18. Ad tertium. Ad tertium, cum dicit, si essent partes pœnitentiæ, aut pœnitentiæ virtutis, aut pœnitentiæ Sacramenti? dico quod nec sic, nec

sic. Non pœnitentiæ virtutis, quia pœnitentia virtus est essentia simplex, nec habens tales partes; nec pœnitentiæ Sacramenti, quia duæ illarum præcedunt pœnitentiam Sacramentum, et tertia sequitur eam; requiruntur tamen ad pœnitentiam, quæ est Sacramentum, ut quædam præsupposita de congruo, et ad pœnitentiam, quæ est virtus, ut partes imperatæ ab ea propinquæ, vel remotæ.

Ad quartum.

Ad aliud, cum dicitur quod fructus pœnitentiæ non est pars pœnitentiæ, dico quod verum est, inquantum fructus non est pars pœnitentiæ, quæ est virtus, vel actus ejus; sunt tamen fructus, inquantum consequuntur actus imperatos, et effectum proximum pœnitentiæ. Unde hæc est vera formaliter, *fructus non est pars,* sed falsa causaliter, quia partes illæ imperatæ a pœnitentia virtutis, et actu ejus, sunt causæ illius fructus. Sunt etiam hæc tria fructus Sacramenti pœnitentiæ, quia sequuntur ipsum Sacramentum, et absolutionem sacramentalem Sacerdotis ligantis ad opera pœnalia, quæ non sunt fructus, sed fructus consequuntur ad illa.

Quomodo partes sunt fructus, et e converso.

QUÆSTIO II.

Utrum infusio gratiæ, et remissio vel expulsio culpæ sit tantum una simplex mutatio?

Alensis 4. *part. q.* 17. *m.* 4. *art.* 6. D. Thom. 1. 2. *quæst.* 113. *art.* 1. D. Bonav. *d.* 17. *art.* 1. *q.* 1. Richard. *d.* 15. *q.* 7. *et d.* 17. *art.* 4. *q.* 2.

1. Arg. primum negativum.

Arguitur quod non. Augustinus de vera et falsa pœnit. c. 14. *Dolendum est peccatori, non solum quia peccavit, sed etiam quia virtute se privavit*; igitur ut duplici dolori correspondeat duplex gaudium, per oppositum, gaudium est non solum de expulsione culpæ, sed etiam de infusione gratiæ; igitur alia est mutatio expulsionis culpæ, et alia infusionis gratiæ.

Secundum.

Item, sicut in moralibus alia est corruptio vitii, et alia inductio vel generatio virtutis, ita in proposito, alia est mutatio, vel expulsio culpæ, et alia mutatio, generatio vel infusio gratiæ. Antecedens probo sic: Habitus vitiosus est quædam qualitas positiva et realis sicut habitus virtuosus. Patet de audacia, intemperantia, injustitia, quæ inclinant ad actus vitiosos, sicut habitus virtuosi oppositi et contrarii ad actus virtuosos, et per consequens possunt habere proprios motus et mutationes. Quando autem est mutatio inter contraria, ut habitus, vel contrarias qualitates, alia mutatio est corruptio unius, et alia generatio alterius, sicut est una mutatio corruptio nigri, et alia generatio albi, et alii per se termini sunt *nigrum,* et *non nigrum,* duæ mutationes sunt termini *non album* et *album;* igitur a simili, alia est mutatio, expulsio culpæ, et alia infusio gratiæ.

Confirmatio.

Confirmatur, quia generatio et corruptio sunt diversæ mutationes oppositæ; sed duæ oppositæ mutationes habent quatuor terminos oppositos, ut ostensum est; igitur cum infusio gratiæ sit quædam generatio, per quam homo prius accipit esse gratum, et expulsio culpæ sit corruptio formæ contrariæ, sequitur quod sint diversæ mutationes.

Tertium. Item, dispositio, et illud ad quod disponit, distinguuntur; sed expulsio culpæ est quædam dispositio, per quam aliquis fit de inimico non inimicus; infusio gratiæ est forma alia, per quam homo fit amicus; esse autem non inimicum disponit ad esse amicum et non est ipsum. Patet de se, quia aliud est alicui remittere offensam per quam deletur inimicitia, aliud reconciliare sibi per amorem, vel amicitiam; igitur cum sic se habeat expulsio culpæ ad infusionem gratiæ, ut sit dispositio ad ipsam, sequitur quod distinguuntur.

2. Prima ratio ad oppositum. Contra, si expulsio culpæ sit alia mutatio ab infusione gratiæ, aut erit alia acquisitiva, vel deperditiva (ut alii loquuntur), aut positiva, aut privativa (ut alii loquuntur). Non mutatio deperditiva, aut privativa, quia non habet terminum privativum, quia si sic, sequitur quod terminus *a quo*, qui est culpa, sit aliquid positivum; impossibile est autem utrumque per se terminum alicujus mutationis esse privativum; nec expulsio culpæ est mutatio alia positiva ab infusione gratiæ, nec ad terminum positivum alium, quia post expulsionem culpæ nihil est positivum in anima nisi gratia; igitur ipsa, et mutatio infusionis gratiæ sunt eadem mutatio.

3. Secunda. Item, si sint duæ mutationes, igitur inter eas est aliquis ordo naturæ prioritatis et posterioritatis; sed hoc est falsum; igitur falsum est, quod sint duæ. Major patet, ex quo simul ordinantur ad eumdem finem essentialiter, non ex æquo se haberent ad illum. Minor patet, quia si expulsio culpæ esset prior natura, tunc aliquis in illo priori esset non amicus, quia caret gratia, et non inimicus, quia caret culpa, et ita esset in quodam statu medio, quia nec amicus, nec inimicus, quod videtur impossibile. Nec infusio gratiæ præcedit natura expulsionem culpæ, quia tunc aliquis in aliquo instanti naturæ esset gratus Deo, et amicus per gratiam, et tamen in illo instanti esset sub culpa, et per consequens inimicus, et ita simul amicus et inimicus, quæ videntur absurda.

SCHOLIUM I.

Prima sententia, infusionem gratiæ et expulsionem culpæ non posse esse realiter unam mutationem, sed duas. Primo, quia secundum plurificari potest unum mutato priori. Secundo, potest unum esse sine altero, et e contra. Tertio, culpa et gratia formaliter non repugnant, alioquin possent annihilare gratiam. Quarto, hic tantum sunt duo termini. Vide Doctorem supra d. 1. quæst. 6. et d. 17. q. 1. art. 2. et 2. d. 28. quæst. 1.

Respondeo ad quæstionem illam, in qua aliquando tenui quod non essent una mutatio, sed duæ, per quatuor rationes, quæ me sicut alios movebant. Prima est hæc, quod plurificatur realiter, non est idem ei, quod non plurificatur realiter, quæ sunt contradictoria de eodem; infusio gratiæ non est nisi una realiter, expulsiones sunt multæ realiter, sicut sunt multæ culpæ; igitur non sunt eadem numero, sed duæ. 4. Opinio Varronis in h. de præsenti. Probatur primo quod expulsio culpæ et infusio gratiæ non sunt una mutatio.

Item, infusio gratiæ potest esse sine expulsione culpæ. Patet, quia in statu innocentiæ, nulla fuit expulsio culpæ, quia nulla culpa; et Secundo.

Potest esse infusio gratiæ sine expulsione culpæ, et e contra.

tamen innocentes habuissent tantam, vel majorem gratiam, quantam nos habemus. In Beata etiam Virgine descendit plenitudo gratiæ, quia fuit gratia plena, et tamen nullam habuit culpam præcedentem, quæ tunc expellebatur, vel aliquando post, quia nunquam peccavit culpa actuali. Idem etiam patet de Angelis beatis, qui habuerunt gratiam sine omni culpa, aliquando expellenda.

Sicut Deus potest hominem creare ita et restaurare.

Similiter potest culpa expelli absque hoc quod infundatur gratia, nam Deus de potentia sua absoluta potest aliquem creare in puris naturalibus suis, et in tali statu quod nec tunc est amicus, nec inimicus; igitur talem post lapsum, et peccatum commissum in eodem statu reparare, expellendo culpam, et tamen non infundendo gratiam, ut sic non sit amicus, nec inimicus Dei. Sed quæcumque possunt separari ab invicem, ita quod unum potest esse realiter sine altero, et e converso, non sunt idem realiter, quia nihil potest esse sine ipso realiter, vel separari a seipso realiter; igitur illæ mutationes, quæ sic realiter possunt separari, non sunt eadem numero realiter.

5. Tertia.

Item, culpa et gratia non sunt formaliter opposita, nec invicem repugnantia sicut album et nigrum, vel albedo et nigredo, calidum et frigidum, et hujusmodi, quia si sic, agens quod haberet causalitatem respectu unius in *fieri*, haberet causalitatem respectu alterius oppositi *in destrui*, quia idem agens, scilicet calefaciens, quod inducit calidum, corrumpit et destruit frigidum, et per consequens voluntas creata, quæ habet causalitatem effectivam, vel defectivam respectu culpæ (quia nullum peccatum, nisi quantum sit voluntarium) haberet causalitatem effectivam respectu gratiæ (quia defectivam non potest habere respectu ejus, cum terminus sit positivus), quod falsum est, quia sicut tantum incipit per creationem, ita desinit per annihilationem, quorum neutrum convenit voluntati creatæ; sed si culpa et gratia non sint formaliter opposita, Deus potest de potentia sua facere unum, et non creare aliud, et ita expellere culpam, etsi non infundat gratiam, et converso.

Gratia et culpa non opponuntur formaliter.

Sicut gratia habet esse per creationem, ita desinit esse per annihilationem.

6. Quarta.

Item, universaliter uniuscujuslibet mutationis sunt duo per se termini, terminus *a quo*, et terminus *ad quem*, forma et privatio; igitur si expulsio culpæ et infusio gratiæ non sit nisi unica mutatio simplex, tunc illius mutationis per se terminus *a quo* esset culpa, et terminus per se *ad quem* esset gratia. Sed hoc est falsum, quia unius per se habitus et formæ, est per se unica privatio; sed qua ratione una culpa esset per se terminus *a quo*, et alia et alia, ita quod cuilibet expulsioni culpæ correspondet sua gratia infusa; vel multæ formæ, vel habitus essent termini *ad quem*, et multæ privationes termini *a quo*, quorum utrumque est impossibile, quia sicut privatio non habet entitatem in comparatione ad suum habitum et formam, sic nec unitatem; igitur cum nec culpa actualis posset esse terminus *a quo* illius mutationis simplicis, sed privatio gratiæ propter prædicta,

Unius mutationis duo tantum sunt per se termini.

sequitur quod sint duæ mutationes, et quatuor termini, quia illæ rationes bonæ sunt, et videbantur mihi aliquando concludere.

SCHOLIUM II.

Sententia Doctoris, non esse proprie loquendo unam mutationem realiter, ut probant rationes allatæ, neque duas, quia remissio culpæ non est realis mutatio, sed relatio rationis. Occasione hujus docet reatum, seu maculam manentem post actum peccati, non esse aliquid reale, ad quod vel a quo posset dici mutatio realis. Hoc ergo tantum negat Doctor, dari medium aliquod reale inter actum peccati transactum, et obligationem ad pœnam. Et quando dicit nihil remanere præter illam obligationem, intelligit de medio tali reali, sed non negat ipsum actum præteritum moraliter manere donec remittatur, et in hoc stat reatus, macula, seu peccatum habituale. Vide scholium supra d. 14. quæst. 1. num. 6.

7. Determinatio Doctoris. Respondeo ad quæstionem, quod proprie loquendo, expulsio culpæ, et infusio gratiæ, nec sunt simpliciter una mutatio, nec simpliciter duæ; si enim culpa actualis relinqueret aliquam maculam in anima, quæ esset aliquid positivum in ea, quod prius negavi *quæst.* 7. *de pœnitentia d.* 14. tunc facile esset videre quid diceretur ad quæstionem, quia tunc dicerem quod talis macula, ut quoddam positivum, haberet propriam expulsionem et propriam mutationem, aliam ab infusione gratiæ. Sed hoc negavi, ut dixi, quia anima non potest esse immediatum fundamentum talis maculæ, vel obliquitatis absolutæ, remanentis et quiescentis in ea, cessantibus actibus peccatorum, quorum prius fuit subjectum, sed tantum post tales actus peccatorum remanet in ea reatus, vel obligatio quædam ad pœnam æternam, ut dictum est prius.

Si etiam dicerem quod nihil remanet in anima, nec macula, nec aliquid post actum peccati, sed culpa esset immediate quædam corruptio rectitudinis et justitiæ naturalis, et non corruptio gratiæ, et quod omnes culpæ essent una totalis causa unius corruptionis rectitudinis naturalis totalis tunc restitutio illius totalis rectitudinis, esset expulsio totalis omnium culparum, et restitutio partialis rectitudinis naturalis esset expulsio unius culpæ; sic etiam dicerem quod alia est mutatio expulsionis culpæ, et infusionis gratiæ.

Sed de illo præsertim dictum est in quadam quæstione *de Circumcisione d.* 1. *q.* 5. et *in secundo libro* amplius dicitur, ubi ostenditur quod culpa, vel peccatum nihil corrumpit de natura, vel rectitudine naturali. Si enim quodlibet peccatum mortale aliquid adimeret, vel corrumperet de natura, tantum possent peccata multiplicari per tempus aliquod in futurum, quod nihil remaneret de natura peccabili, eo quod natura peccabilis esset corruptibilis, et tamen animæ damnatæ et Angeli mali mortaliter continue, et in æternum peccabunt, quia *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*, Psal. 73. sequitur quod natura eorum tota per peccatum corrumperetur; quod est manifeste falsum, et ita non esset eorum pœna perpetua. Item Augustinus in Enchiridi cap. 23. *Peccatum in tantum est malum, inquantum*

adimit de bono non quod inest, sed quod tunc deberet inesse; igitur peccatum non est ademptio boni naturæ, vel alicujus rectitudinis naturalis, sed alicujus actus boni, qui deberet tunc inesse, quando peccatum inest.

9. Nota quod negat tantum aliquid reale positivum manere post actum peccati quod sit peccatum, tamen non negat ipsum actum moraliter manere ut notavi Scholio 2. d. 14. q. 1.

Non video autem in anima peccatrice carentiam alicujus actus, vel formæ quæ debet ei inesse, nisi carentiam gratiæ habitualis, vel actualis, vel justitiæ actualis, vel habitualis. Nec video per expulsionem culpæ aliquid positivum in anima, ut maculam, vel aliquid aliud relictum in ea in *esse* quieto, corrumpi, sed tantum carentiam gratiæ. Ista autem carentia gratiæ, vel peccatum, ut argutum est, est tantum privatio una, sicut forma et habitus ejus est unus, tamen inter unam privationem et suum habitum, non est nisi unica mutatio; igitur in justificatione impii est tantum unica mutatio expulsio privationis gratiæ per introductionem et infusionem gratiæ, quia eadem mutatione, qua ab anima expellitur culpa, et privatur fœditate peccati, ponitur sub habitu gratiæ.

10. Quare expulsio culpæ non sit mutatio realis proprie.

Dico ergo quod expulsio culpæ non est proprie aliqua mutatio realis, quia nihil tale expellendum in anima remanet, relictum ex actu peccati in ea, cessante illo actu, sed tantum remanet in ea quædam obligatio ad pœnam æternam quæ tantum est relatio rationis in ea, inquantum intelligitur ab intellectu divino juste per actum voluntatis divinæ non ordinantis eam ad gloriam, ordinari vel obligari ad pœnam, absque mutatione objecti, ut intellecti ab intellectu divino, et absque aliquo positivo relicto in anima post actum peccati, quia si isto modo intelligereris a me ab æterno, modo dignus pœna, et prius non, nihil plus positivum esset in anima tua nunc quam prius, quando non sic intelligereris a me; ita in proposito, intellectus divinus intelligens aliquem per *velle*, et actum voluntatis divinæ justitiæ ordinari ad pœnam pro peccato, non magis præsupponit aliquid positivum in anima illius sic ordinata et obligata quam prius.

11. Objectio.

Sed contra istud potest sic objici : Impossibile est esse transitum a contradictorio in contradictorium, vel aliquid aliter se habere nunc quam prius, nisi per aliquam mutationem factam in ipso, vel in altero scilicet extremorum. Sed ille ante peccatum non fuit ordinatus vel obligatus per voluntatem divinam ad pœnam, et modo post peccatum est per actum illius voluntatis ordinatus ad pœnam ; igitur impossibile est hoc esse, nisi per per aliquam mutationem factam in voluntate divina ordinante ipsum sic ad pœnam, vel in creatura, sic ordinata. Non in voluntate divina, quia ipsa non se habet aliter nunc quam ab æterno ; igitur per mutationem factam in creatura, et per consequens remissio culpæ, et illius obligationis ad pœnam, est quædam mutatio passiva in creatura, sicut infusio gratiæ est quædam mutatio activa in ea vel respectu ejus.

12. Solutio.

Respondeo quod voluntas divina nullo modo mutatur, nec respectu

objecti sui primi, essentiæ suæ videlicet, quæ est omnino immutabilis; nec etiam respectu objectorum secundariorum, ut transit super objecta extra, quia impossibile est esse aliquam novitatem in ea, ut transit super ea. Non enim fit de non volente volens, vel aliquo modo mutatur, quando vult me sedere pro A, et stare pro B, vel non sedere pro B; sed eadem voluntate vult me sedere, et me non sedere, sed pro diversis instantibus, et non pro eodem instanti, quia velle simul contradictoria inesse alicui pro eodem instanti est nihil velle, quia est velle hoc, et non hoc. Unde ab æterno habuit plures volitiones secundum rationem, respectu oppositorum, sed pro diversis instantibus, nec tamen sunt in se oppositæ, quia non sunt respectu ejusdem instantis, sicut est de voluntate mea, quæ si semper haberet illas volitiones a principio creationis, sedere pro A, et non sedere pro B, nec mutaretur quando de non sedente fieret sedens, quia non semper essent in ea, nec essent oppositæ, quia respectu diversorum instantium temporis.

In voluntate Dei nihil novum.

13 Digressio de voluntate divina.

Ad propositum, dico quod ille obligatus voluntate divina per intellectum divinum peccaturus pro A, pœnitens pro B, voluntas æternaliter habet simul volitionem puniendi istum ratione peccati et offensæ, et volitionem remittendi pœnam, et dandi gratiam ratione contritionis et displicentiæ, sed non pro eodem instanti temporis, sed pro diversis, in quibus peccator peccat, et pœnitet, quæ non sunt compossibilia in eodem instanti temporis. Unde voluntas divina in instanti eodem æternitatis istum obligatum per intellectum suum pro instanti A, peccaturum, ordinat volitione æterna pro eodem instanti puniendum, vel damnandum, et istum obligatum tanquam pœniturum pro B, non ordinat puniendum pro B, et ita vult opposita, concedo, sed non pro eodem instanti, et sic sunt in Deo mille, imo centum millia volitionum puniendi istum, et totidem non puniendi istum, pro diversis instantibus temporis, et tamen in eodem *nunc* æternitatis, licet pro diversis *nunc* temporis, sicut ille potest successive in diversis *nunc* temporis offendere Deum, et placare offensam ejus. Nec tamen velle punire, vel damnare peccatorem est *velle* ipsius Dei absolutum et efficax, quia tunc statim puniret eum in inferno, et damnaret, sed est *velle* ejus sub conditione, scilicet si tunc moreretur, et desineret esse viator, et quia vult me esse viatorem, quamdiu fuero in statu præsentis vitæ, pro eodem tempore pro quo scit me esse permansurum in peccato, vult me pœnitere, et si tunc vellet me esse in termino, statim puniret; eadem igitur est voluntas, et eadem volitio secundum rem, diversa tamen secundum diversum modum intelligendi tantum, omnino immutabilis et opposita in se, quia vult me punire et non punire, sed non simul pro eodem instanti, sed diversis, nec tamen vult absolute et voluntate efficaci me punire, sed sub conditione, ut dictum est.

[illegible]

Velle [illegible]

SCHOLIUM III.

Explicat optime quomodo quis fieri posset de absoluta potentia justus sine gratia, licet de lege ordinata id fieri nequeat, et quomodo eo casu fieret mutatio, de injusto in justum, si nihil poneret in justo.

14. Deus potest remittere culpam et dare gratiam alicui sine aliqua mutatione.

Per hoc ad formam rationis dico, quod non fit mutatio in voluntate divina, nec in objecto ut cognito, vel volito tantum, sed in objecto, ut est extra in effectu, et ibi, non tamen necessario, Deus de potentia absoluta sua posset remittere alicui culpam, et dare gratiam, etiamsi ille nullo modo aliter ordinaretur nunc quam prius. Non potest esse mutatio in voluntate divina, quia potentia semper habens plures actus simul, quia aliquo modo terminantur ad idem, ut ad eamdem personam in substantia, et aliquo modo ad diversa in acceptatione divina, et in ratione moris semper in eodem instanti, licet pro diversis instantibus temporis habebit omnes sine aliqua mutatione istorum, quia omnes sunt in eadem mensura simplici et indivisibili, scilicet instanti æternitatis, quæ est tota simul, nec est mutatio in objecto, ut cognito, vel volito, quia ut sic, sunt in æternitate, sed tantum est mutatio in objecto, ut extra posito in *esse* effectus, quia ille per actum elicitum voluntatis, ut velle punire se pro offensa Dei, et actum imperatum nolitionis peccati et detestationis ejus, fit de ordinato et obligato ad pœnam, non sic ordinatus, licet Deus posset de potentia sua absoluta aliter facere, quia sine omni punitione posset remittere culpam, et dare gratiam, ut dictum est.

Et si dicas, actus meus punitivus peccati, et offensæ Dei, non est causa, quare Deus modo istum non ordinat ad pœnam, et prius ordinavit, quia nihil temporale est causa æterni; igitur si modo istum sic ordinat et prius non, mutatur Deus in se. 15. Instantia.

Respondeo, concedo quod temporale non est causa æterni, nec actus punitivus culpæ est causa ordinationis alicujus ad gloriam, ad quam non ordinabatur ante illum actum, et tamen non mutatur voluntas, nec ejus volitio ad puniendum, vel non puniendum, quia semper habuit eamdem volitionem ab antiquo, quam modo habet; sed non pro eodem instanti, sed pro instanti pro quo conteritur, vult eum non damnare, et pro instanti quo peccat, vult eum damnari, et ab æterno hoc voluit, et modo vult, et ideo nullus actus temporaliter elicitus est causa volitionis ejus. Responsio.

Et si dicas, quod non est transitus ab opposito ad oppositum, sive a contradictorio ad contradictorium sine mutatione alicujus; sed Deus modo fit placatus de non placato; ergo. 16. Replica.

Solutio. Quare in Deo non sit transitus de contradictorio in contradictorium.

Dico quod non est in Deo ille transitus, quia Deus æternaliter habet illos actus simul placationis, et non placationis, quia nulla est ibi successio objecti illius, nec vicissitudinis obumbratio in eo, sed tantum est transitus, et successio, vel mutatio in objecto, non ut cognito, vel volito, quia sic sunt in æternitate, sicut volitiones

sunt æternæ; sed in objecto, ut est extra pro diversis instantibus successive, in quorum uno est peccator per peccatum commissum, in alio pœnitens pro quo Deus eadem volitione essentiali vult eum damnari, et non damnari, et ita opposita, et ita contradictoria pro diversis instantibus, quod non consuevit dici esse inconveniens, et sic patet quomodo expulsio culpæ, et non obligatio ejus, non est realis mutatio alia ab infusione gratiæ.

Stat bene nec volentem, nec volitum mutari licet volitum sit post nolitum.

17. De lege ordinaria infusio gratiæ concomitatur remissionem culpæ.

Dico tamen quod de potentia Dei ordinata, et de facto remissionem culpæ extra, ut est in objecto actu existente extra (non dico remissionem culpæ objecti existentis in intellectu, vel voluntate divina), talem, inquam, remissionem culpæ concomitatur realis mutatio, scilicet infusio gratiæ, nec illo modo ordinatur ad gloriam pro instanti, pro quo primo ordinabatur ad pœnam, sed pro alio et alio.

18. Epilogus totius quæstionis.

Et si quæras, aut igitur sunt una mutatio, vel duæ, expulsio culpæ, et infusio gratiæ? Dico quod formaliter loquendo, nec sunt una numero, nec plures, quia sic etiam sunt suo modo distinctæ, et plures acceptationes voluntatis ejus, respectu talis objecti, sed mutatio realis, scilicet infusio gratiæ, quæ concomitatur tales expulsiones et remissiones peccatorum non est nisi una; non sunt igitur una mutatio, sed plures aliquo modo, quia remissiones sunt plures, infusio gratiæ tantum una; sunt etiam aliquo modo una mutatio realiter, quia in justificatione peccatoris non est nisi una mutatio realis, quæ concomitatur plures remissiones et expulsiones peccatorum. Secundo dico quod in Deo nulla est mutatio. Tertio dico quod remissio, quod est proprie dictum, sive remissio talis obligationis ad pœnam, vel expulsio culpæ, quod est improprie dictum, quia nihil obligatum in anima expellitur, nec corrumpitur, quod præfuit in ea ante remissionem culpæ, sed tantum præfuit in ea ordo ad pœnam, et infusio gratiæ ex parte passi, non sunt duæ reales mutationes, quia realis mutatio non est nisi ad formam realem corrumpendam, vel generandam; culpa, quæ remittitur et expellitur, non est nisi ens rationis, quia non nisi ordo ad pœnam; igitur remissio culpæ est formaliter tantum mutatio rationis, et non realis; ipsam tamen de facto et potentia Dei ordinata semper concomitatur infusio gratiæ, quæ est mutatio realis, et terminatur ad formam realem et absolutam.

Ad primum argumentum.

Ad primum argumentum, cum dicitur secundum Augustinum, *dolendum est non solum quia peccavit, sed etiam quia virtute se privavit.* Respondeo quod alia est mutatio realiter peccare, et gratiam corrumpere demeritorie per actum peccati, qui est aliquid reale in anima, ut malum velle, et alia, annihilatio gratiæ, quia peccare est a voluntate creata, et infusio gratiæ, et annihilatio ejus est a voluntate divina; sed non sequitur, igitur expulsio culpæ et infusio gratiæ sunt duæ mutationes reales, quia, ut dictum est prius, expulsio culpæ

Peccare est voluntatis creatæ, infusio et annihilatio gratiæ est a voluntate divina.

non est nisi ens rationis, ut non obligatio, vel non ordinatio animæ ad pœnam. Si tamen actus peccandi, quo quis dicitur peccator, vel peccans, actu maneret in anima usque ad infusionem gratiæ in *esse* quieto, vel derelinqueret aliquam formam absolutam in ea, tunc concederetur quod expulsio ejus, et infusio gratiæ essent duæ mutationes reales, licet a diversis agentibus, scilicet increato et creato. Nunc autem, ut dictum est prius, nihil manet in anima post actum peccandi, nisi relatio rationis, ut obligatio et ordinatio passiva animæ ad pœnam æternam, quamdiu offertur per intellectum divinum suæ voluntati peccator, et non pœnitens; et ideo non sequitur quod expulsio sit aliqua mutatio realis.

20. In actu peccaminoso sunt duæ mutationes reales in anima, in justificatione vero una tantum.

Dico igitur quod in toto processu isto sunt duæ mutationes reales in anima, una ad peccare, et alia ad annihilationem gratiæ; sed in justificatione animæ non sunt duæ mutationes reales, ut expulsio, vel remissio culpæ, sed una est tantum rationis, ut expulsio, vel remissio culpæ, et alia realis, ut infusio gratiæ, quia semper concomitatur aliam de facto, et de potentia Dei ordinata, et ita concedo quod in passo sunt duæ mutationes, una realis, et alia secundum rationem.

Ad secundum. Quare in moralibus corruptio vitii, et generatio virtutis sint duæ mutationes reales, et in justificatione una tantum.

Ad aliud, cum dicitur quod alia mutatio est expulsio vitii, et inductio virtutis, respondeo quod hæc et omnia argumenta solvuntur per hoc, quod in moralibus ideo sunt duæ mutationes, quia ibi sunt duæ privationes reales, et duæ formæ, et habitus oppositi eis. In justificatione impii tantum est una forma realis, et una tantum realis privatio, ut corruptio ejus, vel non esse ejus in anima; sed ordinari ad pœnam, vel ad gloriam, non est aliquid reale in anima, sed tantum ens rationis, nisi velis vocare relationem voluntatis, qua aliquis comparat et ordinat illam ad ens reale realem, et solum relationem intellectus ens rationis; sed hoc nihil est, ut aliquis imaginatur, quia ita potest voluntas comparare aliquid ad hoc, et ordinare aliquid ad hoc et aliud, et per consequens causare ens rationis, sicut intellectus, quia aliter esset limitatior suo intellectu, quod est impossibile.

Sicut intellectus potest causare relationem rationis ita et voluntas.

Ad confirmationem.

Ad confirmationem de generatione et corruptione alicujus mixti, dico quod non est simile, quia in generatione et alteratione mixti semper se concomitantur duæ mutationes, et quatuor termini reales.

21. Ad tertium.

Non inimicitia est tantum dispositio rationis.

Ad aliud de non inimicitia, quæ disponit ad amicitiam, dico quod illa dispositio non inimicitiæ, quæ fit per remissionem et expulsionem culpæ ad amicitiam, non est dispositio realis, dicens de se aliquid positivum, sed tantum ens rationis ut non ordinationem ad pœnam; patet hoc, quia anima in puris naturalibus suis habet hanc dispositionem, quia non creata ut inimica nec ut amica; igitur nec ut amica, nec ut inimica.

SCHOLIUM IV.

Explicat, quem ordinem habent inter se expulsio culpæ, et infusio gratiæ, et fere nullus est, si tamen dicas gratiam esse priorem in-

tentione, quia est perfectior, transeat; sed non video quomodo remissio culpæ sit prior executione, quia non remittitur nisi per gratiam. Id certum, nullum esse inter hæc causalitatis ordinem.

22. Ad primam rationem oppositam. Ad argumentum in oppositum, cum arguitur, aut est mutatio positiva, vel privativa, dico quod remissio, vel expulsio culpæ, ut sunt mutationes rationis tantum, sic sunt privative. Et cum arguis, igitur habebunt terminum *a quo* positivum, concedo tale positivum, quale convenit mutationi rationis et termino ejus, non quidem positivum secundum rem, sed tantum secundum rationem. Unde qualis est mutatio privativa, talis est terminus ejus *a quo* positivus, ut si realis, realiter positivus, si rationis, tunc secundum rationem positivus. Expulsio autem culpæ est mutatio privativa secundum rationem, quia est non ordinari ad pœnam, cujus terminus *a quo* secundum rationem tantum positivus est ordinari ad pœnam, uterque tamen terminus *a quo* et *ad quem* tam positivus quam privativus, sunt termini tantum rationis, non reales, ideo non est mirum, si mutatio inter illos non sit realis, sed tantum rationis.

Remissio culpæ est mutatio rationis a termino positivo rationis ad privativum rationis.

23. Ad secundum D. Thom. Richard. et alii. Ad aliud, cum dicitur quod si sint plures mutationes, igitur inter eas est ordo prioritatis et posteriotatis, de quo ordine faciunt alii quæstionem per se in ista materia. Respondeo quod non est ordo realis illarum mutationum, quia altera est tantum mutatio realis, et alia est mutatio rationis, quia cum culpa non possit esse terminus *a quo*, cum ipsa non maneat in anima, non manente actu, sequitur quod terminus *a quo* illius mutationis sit relatio rationis tantum, ut ordo animæ obligatæ ad pœnam per actum voluntatis divinæ.

Dico igitur quod talis est ordo remissionis culpæ ad infusionem gratiæ, qualis est prioritas unius mutationis ad aliam, remissio autem culpæ, quæ est non ordinari ad pœnam, est prior naturaliter secundum generationem et naturam, et rationem vel prædicationem, illa mutatione qua aliquis ordinatur ad gloriam, ita quod posset esse de potentia Dei absoluta sine eo, quia posset Deus sic remittere culpam, absque hoc quod ordinaret ad gloriam, non infundendo gratiam, salvando hominem in suis puris naturalibus, non e converso. Ista autem sunt priora aliis secundum Philosophum 5. *Metaph. c. de priori text.* 16. quia possunt esse sine se invicem, et alia non possunt esse sine illis; igitur prioritate perfectionis et actualitatis prius est ordinatio alicujus ad gloriam per infusionem gratiæ, quæ est mutatio realis, quam non ordinatio ejus ad pœnam per expulsionem et remissionem culpæ, quæ est tantum secundum rationem, patet ex terminis. Ens autem reale prius est perfectione ente rationis, licet e converso ens rationis est prius generatione et secundum consequentiam et rationem, et sunt posteriora in esse simpliciter, et perfectione. Patet de animali et homine, quia licet animal sit prius secundum rationem et consequentiam, homo tamen est simpliciter prius in esse. Arist.

24. Prius prioritate consequentiæ et rationis est posterius perfectione.

et perfectione. Ita in proposito, licet remissio, quæ non est ordinari ad pœnam, sit prior secundum consequentiam et rationem infusione gratiæ, quæ est ordinari ad gloriam, et ita secundum *quid*, et non simpliciter, tamen ordinari ad gloriam est prius et perfectius, patet, quia si dividerentur illæ mutationes, scilicet, qua aliquis ordinatur ad pœnam, et qua ordinatur ad gloriam, non sunt ejusdem rationis, quia aliquis potest ordinari ad pœnam, vel non ordinari ad eam sine alia mutatione reali ad aliam formam absolutam in eo, qua sic vel sic ordinetur sola mutatione, vel relatione rationis; sed nullo modo potest ordinari ad gloriam, nisi prius realiter mutetur ad aliquam formam, qua sic ordinetur,

Solvitur.

ut sit amicus Dei; patet igitur quomodo mutatio realis posterior secundum rationem est prior secundum perfectionem, et e converso, mutatio secundum rationem est prior prædicatione et posterior perfectione.

25. Dubium.

Et si quæras quæ illarum sit prior ordine causalitatis? Respondeo quod non est quæstio, quia ex quo culpa commissa extra non est causa prima ordinationis alicujus ad pœnam, sed culpa cognita in æternitate, multo fortius nec remissio culpæ commissæ extra in tempore est causa ordinationis ad gloriam, quia est posterior ea ut sic, quia ordinatio alicujus ad gloriam est in æternitate, et talis remissio culpæ actualis est in tempore; remissio autem culpæ ut in æternitate cognita est prior secundum rationem et consequentiam ordinatione alicujus ad gloriam, non tamen est causa ejus; nec e converso, ordinatio ad gloriam, est causa remissionis, quia remissionem culpæ, sicut est ens et mutatio, ita præcedit.

Remissio culpæ in tempore non est causa ordinationis ad gloriam, nec e contra.

SCHOLIUM. V.

Solvit argumenta adducta num. 4. quibus suadebatur, remissionem culpæ, et infusionem gratiæ, esse duas mutationes realiter, docens neque esse unam omnino, neque duas realiter.

26. Ad primum arg. primæ opinionis.

Ad argumenta pro prima opinione. Ad primum, cum dicitur quod plures sunt expulsiones, et non ordinationes ad pœnam, et quod multiplicantur realiter, dico quod falsum est, non plurificantur illæ expulsiones culparum realiter, sed tantum secundum rationem, quia sunt relationes et entia rationis, et ideo non sequitur quod illæ, et infusio gratiæ sint plures mutationes reales, sed una realis, et multæ secundum rationem, quod concedo.

Ad secundum.

Ad aliud, cum dicitur quod possunt separari ab invicem, dico quod absolute posset esse infusio gratiæ sine expulsione alicujus culpæ præcedentis, sicut fuit in beata Virgine, et fuisset in tempore innocentiæ in innocentibus, quia tunc nulla fuisset culpa remittenda, vel expellenda; e converso autem absolute, et de potentia Dei absoluta, posset esse expulsio culpæ sine infusione gratiæ, tamen de potentia Dei ordinata una semper concomitatur de facto aliam, ut infusio gratiæ remissionem culpæ, et ita concedo quod aliquo modo sunt plures mutationes reales.

27. d tertium upernaturale naturale non pponuntur x natura rei rmaliter. Ad aliud, cum dicitur quod culpa et gratia non sunt opposita formaliter, nec sibi invicem formaliter repugnantia, ut calidum et frigidum, album et nigrum; concedo quod nullum supernaturale est formaliter oppositum alicui naturali, ut probat, quia non sunt in eodem genere entis. Sed cum infers, igitur Deus posset de potentia absoluta infundere animæ gratiam manenti sub culpa, dico quod non sequitur, quia hoc includeret contradictionem; ex hoc enim quod in aliquo instanti maneret in culpa, esset non amica, sed inimica Dei; et ex hoc quod in eodem instanti sibi infunderetur gratia, esset amica, et ita simul esset amica, et non amica, quod est impossibile includens contradictionem; de potentia tamen non solum absoluta, sed etiam ordinata posset esse amica, et non amica pro alio et alio instanti, quia eadem volitione antiqua, qua voluntas divina Petrum præsentatum ab intellectu divino, ut sub culpa, ordinat ad pœnam, ut inimicum, eumdem præsentatum ut non sub culpa, sed sub pœnitentia et contritione, ordinat non ad pœnam, sed ex consequenti ad gloriam pro alio et alio instanti temporis, sub quibus est peccator, et pœnitens, sive justus.

Ad Ad aliud, quando dicitur quod unius mutationis sunt duo per se termini, forma et privatio, concedo, et ideo dico quod illius mutationis realis, quæ est infusio gratiæ, terminus *a quo* est privatio gratiæ, et illius mutationis secundum rationem, quæ est expulsio culpæ, vel non ordinatio alicujus ad pœnam, terminus *a quo* est ens rationis, et positivum secundum rationem; et mutatio illa secundum rationem, sicut mutationis realis ut corruptionis gratiæ, terminus *a quo* est positivus secundum rem, ut forma gratiæ realis et positiva. Non autem potest dici quod culpa, vel aliquid reale derelictum ex ea, sit terminus *a quo* istius mutationis secundum rationem, cum nihil tale maneat in anima post actum peccati

DISTINCTIO XVII.

De Confessione.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum necesse sit peccatorem confiteri omnia peccata sua Sacerdoti?

Alens. 4. *part. quæst.* 80. *per totum.* D. Bonavent. *hic* 1. *part. art.* 1. *quæst.* 4. Richard. *art.* 1. *quæst.* 1. D. Thom. *quæst.* 3. *art.* 2. Suarez *tom.* 4. *disp.* 17. *sect.* 2. *et disp.* 11. Bellarm. *lib.* 3. *de pœnit.* Coccius *tom.* 2. *lib.* 7. *art.* 3. Scot. *in Oxon. hic quæst. unic.*

1. Arg. primum negativum. Ambros. Circa distinctionem decimam septimam quæro: *Utrum necesse sit peccatorem confiteri omnia peccata sua Sacerdoti?*

Arguitur quod non, quia dicit Ambrosius super illud *Lucæ* 22. de Petro negante Christum, et post se convertente ad Christum, et amare flente, *lacrymæ lavant delictum, quod voce pudor est confiteri, quia lacrymas Petri lego, satisfactionem et confessionem oris non lego*; igitur non est necesse peccatorem confiteri exterius Sacerdoti peccata sua, sed interius Deo.

Cassiod. Item, super Psalm. 31. *Dixi confitebor adversum me,* etc. dicit Cassiodorus exponens illud *dixi,* id est, *apud me deliberavi, quod confitebor, et tu remisisti iniquitatem peccati mei. Magna est pietas Dei, quæ ad solam promissionem peccatum dimittit, votum enim apud eum pro operatione judicatur.* Et Augustin. Augustinus ibidem: *Nondum pronuntiat, sed promittit se pronuntiaturum, et Deus dimittit, nondum enim est vox in ore, ut homo audiat confessionem, et Deus audit et dimittit;* igitur talis confessio exterior Sacerdoti non est necessaria. Illæ auctoritates sunt in littera.

Item, sola præcepta Decalogi sunt necessaria ad salutem juxta illud *hoc fac et vives*, ut dixit Salvator, *Lucæ* 18. Si igitur talis confessio esset necessaria ad salutem, esset aliquod decem præceptorum Decalogi; sed in illis non invenitur aliquod de confessione facienda, imo magis oppositum, quia in lege naturæ, et lege scripta fuit peccatum mortale alteri revelare peccatum, nisi propter utilitatem consilii, quia hoc faciens alium active scandalizabat. De illicitis non sunt præcepta Decalogi, imo nec de licitis secundum omnem statum; igitur. Secundum

Item, nullus obligabatur ad impossibile; sed mutus non potest confiteri; igitur non est sibi necessaria confessio; omnis autem barbarus in terra extranea, est quasi mutus, eo quod non potest conceptum mentis suæ alicui exprimere, ut ei sit intelligibilis; igitur. 2. Tertium.

Item, non habens Sacerdotem præsentem non tenetur confiteri, Quartum. quia non posset ei confiteri, nisi esset ei præsens, nec tenetur ei confiteri per scriptum, cum non inveniatur aliquod præceptum Dei, nec

Ecclesiæ de hujusmodi confessione facienda, nec tenetur alteri confiteri quam Sacerdoti, non potens habere Sacerdotem, quia solum Sacerdotibus est potestas clavium concessa, et jurisdictio.

Quintum. Item, nullus tenetur mentiri, cum teneatur ad oppositum, et nullus fit perplexus ex lege Dei; sed habens conscientiam quod per totum annum vixit innocenter, et sine peccato mortali, et etiam veniali, si postea confitetur se pecasse, mentiretur, quia diceret contra conscientiam suam; igitur.

Ratio ad oppositum. Jacob. Contra in epistola Jacobi 5. *Confitemini alterutrum peccata vestra*, etc.

Item, Magister in littera, qui adducit Augustinum lib. de Pœnit. super illud Psalm. 68. *Non urgeat super me puteus os suum*, ubi dicit Augustinus: ***Puteus est profunditas iniquitatis, in quem si cecideris, non claudet super te os suum, si tu non clauseris os tuum; confitere igitur, et dic.***

Multæ auctoritates patent in littera.

SCHOLIUM I.

Confessionem peccatorum non obligare jure naturæ, quia neque est principium lumine naturæ notum, neque conclusio necessario ex tali deducta, alioquin fuisset in omni statu. Constat tamen non fuisse in statu innocentiæ, vel naturæ. Objicit tripliciter et solvit clare.

3. Status quæstionis. Circa solutionem hujus quæstionis ostendam quatuor. Primo, quo præcepto tenetur quis ad confessionem? Secundo, quid et quantum includit istud præceptum de Confessione? Tertio, quid est superadditum isti præcepto, ex præcepto Ecclesiæ, vel quomodo specificatur per eam? Quarto, ad quæ peccata confitenda specialiter hoc præceptum est necessarium?

Quantum ad primum, sciendum est, quod duplex est præceptum obligans quemlibet ad aliquid faciendum; quoddam præceptum est de lege naturæ; quoddam de lege divina positiva, salva gratia Domini Gratiani *distinct.* 1. qui dicit quod omnia præcepta, quæ sunt de lege, vel Jure divino, sunt de lege naturæ; nam sacramenta, et multa alia, sunt de Jure positivo divino, et non sunt de Jure naturæ, non enim fuerunt in omni statu.

De lege autem naturæ dicuntur omnia principia practica nota ex terminis lumine naturali, sicut principia speculativa in speculationibus, licet non sint tot principia practica in practicis, quot speculativa in speculationibus. Et non solum principia practica sunt de lege naturæ, sed omnia quæ immediate sequuntur ex eis, ut conclusiones necessariæ necessaria deductione, vel demonstrativa illatione deducta ex eis.

Alia autem sunt extra ista, quæ sic demonstrative concluduntur ex eis, quæ multum sunt consona illis principiis practicis, quia ab omnibus sunt visa multum rationabilia, et bona et ab omnibus juste servanda, licet non possent ex eis demonstrari, sicut priora, et quatenus consona talibus principiis, dicuntur de lege naturæ, licet non simpliciter, quia non simpliciter sequuntur ex eis, sed ex Jure positivo. Alia vero sunt adhuc talibus

principiis consona, sed ita quod etiam eorum opposita sunt eis ita consona, sicut illa, et ita stare possunt cum eis, cujusmodi sunt cæremonialia, et consuetudines, quæ mere sunt de Jure positivo tantum, ut sacrificia et oblationes, et hujusmodi. Unde omnia cæremonialia Judæorum fuerunt de Jure positivo tantum, et non ex lege naturæ, et etiam multæ observationes nostræ, ut oblationes et sacrificia. Si enim accipias majorem de lege naturæ, quod Deus est colendus cum honore sibi debito, et accipias minorem illam, cæremoniæ et oblationes sunt honor sibi debitus, igitur eis est sic colendus, minor est de lege positiva et non de lege naturæ, quia cæremoniæ non sunt eædem in omni statu, quia aliæ sunt in novo Testamento, et aliæ fuerunt in veteri. Illa autem, quæ pertinent ad legem naturæ, sunt eædem apud omnes, et in omni statu, etsi minor est de Jure positivo, et conclusio est de lege; et Jure positivo, quia conclusio semper sequitur debiliorem et infirmiorem præmissam, et minus necessariam.

Cæremoniæ novæ et antiquæ non sunt de jure naturæ.

5. Ad propositum igitur, dico quod habemus duplicem legem positivam, quarum una continet præcepta Evangelica, quæ ut in pluribus sunt consona legi naturæ; alia continent præcepta Ecclesiastica, quæ ut sic non sunt sic consona naturæ. Et ideo dico quod confiteri peccata homini Sacerdoti non tenetur aliquis de lege naturæ, ut ad præceptum, quia nihil est de lege naturæ, ad quod teneamur, sicut ad præceptum, nisi quod est principium practicum, statim omnibus lumine naturali notum, vel sequens ex principio practico necessaria deductione, vel quod omnibus videtur esse consonum illis, quæ sunt de lege naturæ, quia illud dicitur esse de lege naturæ, quod est idem apud omnes. Sed confiteri Sacerdoti omnia peccata non est principium practicum per se notum ex terminis, nec etiam necessario deductum ex eis, quia adhuc non invenitur aliquis, qui hoc posset necessaria deductione demonstrare sequi ex principio practico, nec videtur consonum omnibus pro omni statu, quia tunc fuisset servatum in omni lege, quod est falsum, quia nec fuit servatum in lege naturæ, nec in lege Mosaica. Relinquitur igitur quod præceptum de confessione facienda Sacerdoti non est de lege naturæ.

Confessi[o] non est [de] lege naturæ

Sed dices quod sic, quia potest demonstrari ex principio practico sequi necessaria deductione, et hoc sic: Notum est omnibus per se tanquam rationale et conveniens, quod nullus debet esse judex in sua causa propria, in qua est reus, quia nimis familiaris alicui non debet in sua causa judex constitui, *extra, de offic. Jud. deleg. cap. Insinuante*; igitur cum quilibet sit sibi naturaliter familiaris, non debet suus judex proprius constitui, quia ibidem dicit glossa, quod officium familiaritatis veritatem solet impedire; igitur ad hoc quod juste judicetur aliquis, oportet quod ab alio judicetur. Non potest ab alio judicari in illo foro privato, nisi accuset se ei per confessionem

6. Objectio prima.

Nullus es[t] judex sua[e] causæ de lege naturæ.

propriam, quia judicium, vel arbitrium non est omnino de ignotis etiam occulte. Rationabile autem est, ut talis accusatio secreta tantum fiat Sacerdoti, qui est persona communis, media inter Deum et hominem; igitur hoc est de lege naturæ.

Secunda. Item, glossa super illud Genes. 3. *Adam ubi es*, dicit, *vox est increpantis, et confessionem requirentis*, etc. ibi.

Tertia. Item, *in Levit. cap.* 16. scribitur quod Sacerdotes, filii Aaron *confitebantur peccata populi*, igitur confessio fuit necessaria omni tempore tam de lege naturæ quam de lege Mosaica.

7. Ad primum objectionem. Reum judicari est juris naturalis.

Ad primum, concedo quod de lege naturæ sit quod reus puniatur, et quod ab alio judicetur in causa sua in qua est reus, quia nullus debet esse judex in causa propria. Ille autem judex, qui debet eum judicare de occultis, et vindicare, vel punire peccatum, est solus Deus principaliter; et quilibet alius, cui hoc Deus commisit, potest sicut minister in judicando vel puniendo illum judicare secundum legem, et judicium Judicis principalis. Commisit autem Deus cuilibet, et non tantum Sacerdoti potestatem judicandi, et puniendi ministerialiter proprium peccatum occultum, ut minister legis suæ, per pœnitentiam et displicentiam de peccato. Non sic de peccato manifesto et publico, quia de tali committit judicium alteri, quia non tantum est contra eum, sed contra alium, inquantum est sic publicum, quia ut sic, est scandalosum proximis, igitur sicut Deus exequitur modo

Solus Deus principaliter est judex peccatorum.

hujus punitionem de peccato alicujus per Sacerdotem ex statuto positivo, ita posset exequi illam punitionem per ministrum alium, ut per illum, qui peccat, quia cuilibet commisit, ut ministro legis suæ, executionem vindicandi proprium delictum in se, et ideo non est de lege naturæ, quod aliquid debeat judicari a Sacerdote per confessionem sibi faciendam de peccatis, sed tantum de lege Evangelica, vel Ecclesiastica. Solum enim notum est de lege naturæ, quod Deus est judex, et hujus causa principalis, et quicumque alius indifferenter, cui hoc commisit ministerialiter.

8. Et si dicas quod non, quia si peccator confitetur peccata sua Deo, non constaret sibi de sententia punitiva lata contra eum in judicio pro peccatis, et ita posset faciliter errare in exequendo hujusmodi vindictam in se pro peccatis; igitur rationabile est quod alteri sapientiori se manifestet, qui sibi debitam punitionem secundum legem Dei pro peccatis illis imponat convenientior, nullus talis est nisi Sacerdos

Respondeo, quod sententia Judicis punitiva imposita, vel imponenda secundum legem Judicis pro peccatis, potest cuilibet constare per Scripturam, et per prædicationem, et non tantum per Sacerdotem, quia multi laici modo melius cognoscunt per doctrinam aliorum, vel prædicationem, vel scripturam, pœnas debitas pro peccatis, quam multi Sacerdotes.

9. Ad secundum, cum dicitur quod vox fuit requirentis confessionem vox Dei ad Adam, dico quod verum

est quod erat vox Dei increpantis, et requirentis confessionem Adæ de peccato suo, interiorem, scilicet pœnitentiam et contritionem, quia habere displicentiam et dolorem interiorem de peccato, est Deo confiteri; et hoc sufficiebat sibi in lege naturæ, et etiam est in omni statu displicentia de peccato necessaria. Sed Adam non confitebatur, nec manifestabat se aliquo modo peccatorem Deo, nec interius, nec exterius, dicendo *peccavi,* nec aliquid hujusmodi, sed abscondit se, et addidit peccatum peccato, dicens, *mulier quam dedisti mihi,* etc. tanquam non habens unde posset restitisse peccato. Interior igitur confessio et tristitia de peccato sufficiebat de lege naturæ absque confessione oris.

Displicentia et dolor interior peccatorum sufficiebat in lege naturæ.

10. Ad tertium, dico quod confessio, quam faciebant filii Aaron de peccatis populi, fuit confessio generalis, quæ tota die fiebat coram omnibus dicendo, *peccavimus nos, et patres nostri, injuste egimus,* sicut nos modo in Ecclesia generaliter confitemur; sed quod quilibet teneretur dicere peccata sua alteri dicendo, ego feci fornicationem, adulterium, et hujusmodi, non habetur ex ista lege; sed nos nunc de ista confessione peccatorum quærimus, et non de illa in generali. Patet igitur quod confiteri in speciali peccata, sicut intendit quæstio, non est præceptum de lege naturæ, nec fuit in omni statu.

SCHOLIUM II.

Probat ex aliis præceptum de confessione haberi ex Jacob. 5. et Joann. cap. 20. *Quorum remiseritis,* etc. et impugnat fuse, ostenditque neutrum locum sufficienter probare intentum.

Sed estne præceptum legis positivæ? Dicitur quod sic, quia præceptum legis positivæ divinæ, patet *Joan.* 20. dixit Christus Sacerdotibus : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt.* Ibi enim Christus dedit Apostolis et omnibus Sacerdotibus potestatem judicandi peccata, ligandi et absolvendi, non principalem, quia sic tantum Deus judicat; igitur arbitralem. Sed nullus potest bene arbitrari de causa sibi ignota, nec bene judicare, scilicet istum esse puniendum, vel ligandum, et istum solvendum, nisi sciat vitam utriusque, quod non esset, nisi uterque propria confessione se ei subderet, et sua peccata detegeret; igitur eadem auctoritate, qua isti facti sunt judices in isto foro, eadem obligantur alii, ut sint subditi eis in illo foro ad accusandum se ipsos, per confessionem peccatorum specialem. 11.

An præceptum confessionis sit juris positivi divini. Joannis.

Sed hæc ratio non est sufficiens, concedo enim quod Christus dedit potestatem Sacerdotibus absolvendi et ligandi, qui se vellent gratis subdere potestati eorum; sed non sequitur quod si datur alicui potestas judicandi in aliqua causa, quod semper alteri præcipiatur se submittere judicio suo.

Et si dicas, nullus constituitur judex præcise secundum voluntatem ejus, qui debet judicari ab eo, quia non ex hoc est judex alterius, quia alius vult ab eo judicari. Patet de se, igitur eo ipso quo aliquis constituitur judex alicujus, 12.

Rejicit primo hanc rationem.

necessarium est ut se subdat judicio suo. Licet enim hæc ratio sit probabilis, non tamen video necessitatem aliquam in ratione, quare sic oporteat confiteri Sacerdotibus. Si enim Christus dixisset illas negativas, *quorum non remiseritis peccata, non remittuntur eis, et quorum non retinueritis, non erunt retenta*, sicut dixit affirmativas, *quorum remiseritis*, etc. non fuisset dubium quin fuisset de præcepto divino in illo casu confiteri eis, et tunc peccator fuisset de necessitate obligatus ad subjiciendum se illis in confessione, et judicio eorum; patet autem quod affirmative dedit eis hoc judicium.

13. Secundo. Item, esto modo quod decem sint Sacerdotes habentes potestatem audiendi confessionem unius, iste non obligatur ut se submittat arbitrio cujuslibet eorum, quia semel confiteri uni eorum peccata sua sufficit; aliter enim nullus absolveretur a peccatis suis, quousque confiteretur omnibus, quod est absurdum; igitur potest talis eligere unum, vel alium indifferenter, cui confiteatur, quia non tenetur magis uni quam alteri. Patet in nova constitutione *Inter cunctas*; igitur non sequitur quod quia aliquis habeat potestatem remittendi peccata alicujus ut arbiter, si alius ejus arbitrio se submiserit, quod alius de necessitate tenetur ei confiteri; sufficit enim quod talem auctoritatem habeat super eum, si alius ei eligit confiteri, et tunc tantum habet justum judicium super istum.

14. Alens. et Richard. Si dicas, quod Jacobus instituit præceptum de confessione facienda, Jacob. 5. *Confitemini alterutrum peccata*, etc. dico quod istud nihil est: tum quia Jacobus non habuit potestatem, nec auctoritatem super alios ad obligandum eos ad observationem alicujus sacramenti magis quam quilibet alius Apostolus, vel instituendum aliquod sacramentum auctoritate propria. Vel si instituisset aliquod, ut istud, vel aliud auctoritate Christi, ut minister ejus divulgando illud, non præcepisset observationem ejus sicut a se, et auctoritate propria, sed sicut a Deo, et ejus auctoritate. Nec Paulus quando præcepta Dei indicavit omnibus, et præcepit eis observationem aliquorum auctoritate Dei, dixit 1. Cor. 7. *Non ego, sed Dominus*, sed quando addidit aliqua de suo, consulendo, et excitando dixit: *Dico ego, non Dominus, bonum est sic esse mulierem sine viro, et habens sit tanquam non habens; et iterum qui castraverunt se propter regnum cælorum; qui potest capere capiat*, igitur quando Jacobus dixit: *Confitemini alterutrum*, etc. non præcepit sacramentum Confessionis instituendo illud, quia non habuit auctoritatem, nec ut minister promulgando, quia tunc expressisset auctoritatem.

Item, id non est forma sacramenti Confessionis, sive pœnitentiæ *confitemini alterutrum*, etc. sed aliquid aliud; igitur posito quod dixisset illa verba auctoritate Dei, cum illa verba non sint verba sacramentalia Pœnitentiæ et absolutionis sacramentalis sed illa *ego te absolvo*, etc. quomodo utitur Ecclesia, sequitur quod ibi non statuerit Deus hoc sacramentum 15

Alibi autem Jacobus *cap.* 5. expressit formam sacramenti Extremæ unctionis : *Infirmatur quis inter vos,* etc.

Tertio. Ex illo loco æque colligitur oratio mutua ac confessio mutua.

Item, non præcipit magis ibi confessionem fieri Sacerdoti sacramentaliter, per *confitemini alterutrum,* quam per illud, quod sequitur ibidem, *et orate pro invicem;* non magis igitur est confessio mutua, de qua loquitur ibi, sacramentaliter quam oratio mutua; intendit enim quemlibet inducere ad humilitatem, ut nullus ita sit superbus, quod non reputet se peccatorem, sed humiliter quilibet se talem reputet coram Deo et proximo, quia omnes justitiæ nostræ sunt, Isai. 64. *Sicut pannus menstruatæ;* unde 1. Joann. cap. 2. *Si dixerimus quod peccatum non habemus,* etc. Et ita similiter hortatur, ut oremus pro invicem ad majorem charitatem et pacem conservandam.

SCHOLIUM III.

Præceptum de confessione esse Juris divini, habetur ex illis locis Joann. et Matth. adjuncta Ecclesiæ declaratione et traditione, et dat optimas congruentias hujus institutionis. Et infert ex præcepto dato conferendi hoc sacramentum, Joann. 20. teneri peccatores illud accipere.

16. An confessio sit tantum legis positivæ Ecclesiæ.

Numquid igitur præceptum de confessione facienda sit præcise ex lege positiva Ecclesiæ, distinguendo illam a lege positiva Dei? Si dicas quod sic, quia Dominus Innocentius Papa III. (sub quo sanctus Franciscus incepit regulam suam) hoc instituit in Concilio Later. sicut patet ex illo cap. *Extr. de pœnit. et remiss. Omnis utriusque sexus.* Quomodo igitur beatus Augustinus *de visitatione infirmorum,* et patet in littera, et Ambrosius et multi alii, qui præcesserunt Innocentium III. reputaverunt confessionem fieri Sacerdoti esse necessariam ad salutem, et hoc etiam prius fiebat in Ecclesia?

Opinio Glossatoris de pœnit. d. 5. rejicitur. Augustin. Ambros.

17. Sententia Doctoris.

Dico igitur ad hunc articulum, quod de Jure positivo immediate a Christo instituto, tenetur quis ad confessionem faciendam Sacerdoti, et ex illo præcepto Christi est necessitas confitendi peccata Sacerdoti. Et si illud præceptum contineatur in Evangelio, nescio aliud fundamentum, quam illud præallegatum, quod potest accipi Joann. 20. *Quorum remiseritis peccata,* etc. ubi Christus dedit potestatem Sacerdotibus audiendi confessionem, et absolvendi, et per consequens obligavit alios, ut potestati eorum se submitterent.

Præceptum confessionis est juris divini.

18. Aliter probatur quam prius.

Sed aliter hoc deduco, quam prius deductum est, sicut quando aliquod remedium est generale, et convenit omnibus, licet aliqui per alia remedia specialia possent salvari et curari, tamen præceptum de remedio generali est multum rationabile, quia commune et utile omnibus; igitur licet aliqui sine confessione oris sacramentali, ut per contritionem interiorem post Baptismum possint acquirere primam gratiam amissam per peccatum, tamen remedium generale omnibus necessarium post perditam gratiam, est confiteri peccata Sacerdoti habenti jurisdictionem, per quam recuperabit eam, quia Christus huic sacramento sicut aliis dedit quod sit signum efficax

Confessio rationabile et generale remedium ad recuperandam gratiam.

et verum gratiæ invisibilis, quam designat infallibiliter consequenter inquantum est de se, nisi suscipiens ipsum sit fictus, et ponat actualem obicem ; igitur ex quo Christus dedit Sacerdotibus potestatem audiendi confessiones, et absolvendi vel dispensandi hoc sacramentum confitentibus et subdentibus se popotestati eorum, dedit eisdem remedium generale conferendum, si illi non ponant obicem actualem sicut ficti. Quia si confitentes non se accusant, vel non actu pœniteant, peccant mortaliter; igitur ex pacto divino, quod pepigit Deus cum sacramentis Ecclesiæ recipiunt gratiam et remissionem peccatorum, ita quod amplius non imputantur eis ad culpam, nec pœnam æternam, sed commutatur pœna æterna in temporalem, et tanta potest esse attritio vel contritio confitentis de peccatis, quod simpliciter remittuntur ei, nec imputantur ad aliquam pœnam, nec temporalem, nec æternam.

ontritio nfitentis est esse anta ut delent omnem enam et ulpam.

Igitur ex eodem præcepto, et eadem auctoritate, qua constituit Sacerdotes ad dispensandum et conferendum hoc remedium gratiæ, prius perditæ per peccatum, obligavit alios ad recipiendum istud remedium gratiæ, quam perdiderunt, quam non possent recuperare, nisi suscipiendo sacramentum, et subdendo se potestati et judicio eorum ; igitur.

12. onfirmatio.

Confirmatur per idem : Obligatur aliquis ad suscipiendum Baptismum, quod est remedium generale, et omnibus utile, ut janua sacramentorum, per quam primo intratur in vitam spiritualem, quo quis fit primo de familia Christi, et ad habendum primam gratiam, licet aliqui habeant primam gratiam aliis mediis specialibus, ut per martyrium, et votum sanctum ; igitur eodem præcepto, quo dedit aliis potestatem administrandi sacramentum Baptismi, obligavit alios ad susceptionem ejus ; igitur similiter in proposito per illud præceptum, quod dedit Apostolis vel Sacerdotibus potestatem audiendi confessionem, obligavit alios ad susceptionem absolutionis per illud ; igitur per quod alicui datur via salutis, et via ad primam gratiam suscipiendam, per id implicite obligatur ad recuperandam illam perditam ; sed non potest prima gratia recuperari post lapsum, nisi per pœnitentiam ; igitur per eam quilibet tenetur recuperare eam ; sed non potest aliquis illam recuperare, nisi suscipiendo sacramentum Pœnitentiæ, et subdendo se per confessionem Sacerdoti, ad quam sequitur restitutio gratiæ perditæ.

Si autem sacramentum Pœnitentiæ non accipitur ex Evangelio, sed Christus per se ut immediate illud instituit, et tradidit Apostolis, postea Ecclesiæ promulgandum, quia *multa fecit, quæ non sunt scripta in libro hoc*, adhuc dicendum est, quod præceptum obligans homines ad confessionem non est præcise de lege naturæ, nec de lege positiva Ecclesiæ, vel humana, sed est de lege positiva divina, quia Christus immediate et explicite talem ordinationem instituit, et illam denuntiandam omnibus præcepit, et ita Ecclesia primitiva ab

Apostolis hoc habuit, et modo per consuetudinem hoc idem nobis traditur sub præcepto, et sic est simpliciter Christi præceptum, et non Ecclesiæ, nisi inquantum habet auctoritatem a Christo, qui id prius per seipsum instituit, sicut et omnia sacramenta, licet diversimode promulgata.

SCHOLIUM IV.

In hoc articulo tria resolvit. Primum, solis Sacerdotibus confitendum, quia illis dictum est, *quorum remiseritis*. Potest tamen quis pro consilio, vel instructione confiteri laico, sed non sacramentaliter. Secundum, omnia mortalia, quæ occurrunt memoriæ facta debita diligentia, confitenda sunt uni, Trid. Sess. 4. cap. 5. Hinc patet circumstantias mutantes confitendas et idem ut probabilius dicendum de aggravantibus. Vide in Oxon. scholium hîc num. 20. et ibid. Doctorem. Tertium, omnis usum rationis habens et mortale peccatum ad confessionem tenetur. Non determinat Doctor qua ætate ligat, et bene quia non est hîc præscribenda certa regula. Alii ponunt decimum annum, alii duodecimum, alii pubertatem. Vide scholium ibid. num. 18. Quartum, ad venialia confitenda nemo tenetur, etiam ad impletionem præcepti annui. Vide scholium num. 24.

21. Quando incipit quis teneri ad confessionem.

De secundo principali, quid scilicet includat hoc præceptum ? Respondeo, quod includit tria in genere *quis, cui, et quæ*. *Quis* includit peccatorem habentem annos discretionis, non tot, vel tot annos, sed quam cito est doli capax, sciens discernere inter justum et injustum, quia in multis malitia supplet ætatem, juxta illud in Legenda sanctæ Agnetis, *fides non annis computatur*.

22. Confessio facienda

Cui, dico soli Sacerdoti potestatem habenti, quia dictum est, *Joann*. 20. Apostolis et eorum successoribus, *quorum remiseritis peccata*, etc. Et ideo Episcopis tenentibus vicem Apostolorum, et Sacerdotibus aliis data est hæc potestas audiendi confessionem, et absolvendi. Item istud congruit, quia quibus data est potestas conficiendi corpus Christi verum, data est potestas super corpus Christi mysticum.

Sed numquid laico, vel non Sacerdoti est in aliquo casu confessio facienda? Dico quod non, quia non est necessaria ad salutem per modum sacramenti, quia nullus habet ministrare hoc sacramentum absolutionis, nisi Sacerdos habens jurisdictionem ; potest tamen alicui valere per modum meriti, propter verecundiam et humiliationem, quam habet aliquis in revelando alicui peccata ; et possibile est quod tantam, vel majorem habeat de eis recordando ea in se. Crederem tamen quod melius esset soli Deo confiteri, ubi non est copia Sacerdotis, quam confiteri laico, quia nullus debet revelare peccatum suum cuicumque alteri a Sacerdote, nisi per modum consilii requirendi ab eo, de quo est præsumendum quod novit bonum consilium apponere, sed hoc non est adeo facile præsumendum de laico ; nec unquam fuit licitum, nec etiam in lege naturæ, quod aliquis se revelando, peccata sua alteri ostenderet.

Sed *quæ* sunt dicenda necessario Sacerdoti in confessione? Respondeo quod tantum peccata mortalia, et non venialia, quia de illis non est confessio necessario faci- 23.

enda, nam pœnitentia est secunda tabula post naufragium necessaria naufrago, ne submergatur; sed peccatum veniale non frangit navem, et acceptationem alicujus ad vitam æternam, nec propter ista submergitur homo, quia charitas manet integra cum omnibus venialibus peccatis; igitur de peccatis talibus non est confessio necessaria ad salutem, sed tantum de mortalibus, de quibus debet homo habere tantam diligentiam ad confitendum, quantam requirit fragilitas humana.

24. Omnia peccata mortalia sunt necessario confitenda. Sed quorum mortalium est necessaria confessio? Dico quod omnium, de quibus potest habere memoriam adhibita diligentia, ita quod non sit ignorantia crassa vel affectata in eo, et debent omnia dici eidem Judici, et non dividi, ut unum dicat uni, et aliud alteri, quia hoc esset hypocrisis, et quædam species superbiæ, ostendendo se per talem divisionem innocentiorem quam sit, secundum Augustinum *de vera et fals. pœnit.* et sic post talem confessionem divisam recederet magis reus quam venit, quia portaret omnia peccata sua secum quæ attulit, et unum amplius, ut hypocrisim et superbiam. Nec propter hoc dico quod tenetur dicere omni homini omnia peccata sua, quia in non narrando omnia cuilibet homini, non ostendit se innocentem, sicut in non confitendo omnia peccata uni et eidem Sacerdoti, quia in non narrando cuilibet homini sua peccata ostendit se non esse obligatum ad dicendum cuilibet, sicut suo Judici, sed in non narrando Sacerdoti omnia peccata sua, cui est obligatus ad dicendum omnia peccata sua mortalia, facit se innocentem, et est hypocrita pessimus, si abscondat ab eo aliquod peccatum, et ideo aliquod peccatum ei celare est speciale peccatum.

Augustin.

Confessio non est dimidianda.

Si objicias quia prius dixi, quod satisfactio facta ab aliquo existente in peccato mortali pro aliquo peccato præcedenti, valet sibi, ita quod est una pars pœnitentiæ, et non oportet alias pro illo satisfacere; igitur multo magis, vel saltem potest aliquis æqualiter facere confessionem de uno peccato mortali, et satisfacere pro illo satisfactione, quæ est pars pœnitentiæ, reticendo et silendo aliud, et per consequens non facit novum peccatum sic faciendo.

Dico quod si ille fuerit vere absolutus a Sacerdote de peccatis suis, injuncta sibi pœnitentia taxata pro eis ab eo, et post absolutionem inchoata, vel completa satisfactione pro eis, iterum cadat in novum peccatum mortale, si, inquam, pœnitens de ultimo peccato veniat ad confitendum Sacerdoti, non est ei imponenda nova pœnitentia pro peccatis prius confessis, et redemptis satisfactione completa vel inchoata, si tunc moreretur cum illo novo mortali peccato, non damnaretur pœna æterna pro peccatis prius absolutis, pro quibus satisfecit temporali completa, in peccato mortali existens, sed pro peccato illo novo addito post absolutionem, pro quo pœnæ temporali non satisfecit, ita quod si ista pœna temporalis sibi injuncta a Sacerdote pro illis non

sit completa hîc, dummodo hîc inchoetur, solvetur in Inferno, non æternaliter, sed tantum ad certum tempus. Debet igitur sibi imponi nova satisfactio pœnalis, pro illo novo peccato mortali commisso post absolutionem, et totius pœnæ, vel partis pœnæ prioris solutionem . Sed ille qui a proposito, et scienter unum peccatum mortale dimittit, et confitetur aliud, non absolvitur ab aliqua culpa, nec pœna æterna, quæ debetur talibus peccatis, nisi virtute absolutionis et pœnitentiæ sacramenti arbitrio Sacerdotis commutetur in temporalem. Quare scienter confessionem dividens, addit novum peccatum mortale aliis præcedentibus, peccatum scilicet hypocrisis, quo se simulavit innocentem, et ideo nihil, quod postea facit de pœnitentia sibi injuncta a Sacerdote, valet ad solutionem vel satisfactionem pro eis, quia antequam quis vere solvat, vel satisfaciat pro peccatis, oportet culpam et peccatum ejus remitti, et pœnam æternam in virtute absolutionis Sacerdotalis, seu sacramentalis in pœnam temporalem commutari. Hujus autem non remittitur, sed augetur ipso facto, quia non remittitur pœna ei debita, neque in aliam commutatur, scilicet temporalem, quia pœna æterna ei debetur pro eis, et nulla temporalis tantum.

Omnis adultus tenetur ad confessionem omnium suorum mortalium Sacerdoti jurisdictionem habenti.

Patet igitur, *quis* debet confiteri, quia omnis peccator postquam ad annos discretionis pervenerit, habens usum rationis, et non tantum ad duodecim annos, sed ad quoscumque citra duodecimum annum, quando habet usum rationis, et est doli capax, quod frequenter contingit ante duodecimum annum, quia malitia supplet ætatem. *Cui*, dico quod Sacerdoti habenti jurisdictionem, et nullo modo laico, vel alteri, quia sententia a non suo judice lata, irrita est, et nulla. *Quæ*, quia tantum peccata mortalia necessario, et venialia sufficienter, et debet insuper addere circumstantias essentiales, quæ aggravant mortalia.

Circumstantiæ aggravantes sunt confitendæ.

SCHOLIUM V.

Quoad tertium articulum explicat quid determinatum sit ab Ecclesia circa personam cui confitenda sint peccata, circa locum, ubi facienda sit confessio, circa munerum et tempus. An autem aliquando obligaverit Ecclesia aliquem ad confitendum statim post commissum peccatum, vide in Oxon. scholium ad n. 28.

26. Præceptum confessionis quadrupliciter specificatum ab Ecclesia. Proprius Sacerdos est quilibet habens jurisdictionem ad immediate absolvendum.

De tertio articulo, quid superadditur illi præcepto, et quomodo est specificatum et explicatum per Ecclesiam? Dico quod explicatur et specificatur quantum ad quatuor. Primo quantum ad *Cui*, quia proprio Sacerdoti ; patet ex illa Decret. *Extra de pœnit. et remiss. cap. Omnis utriusque sexus semel in anno confiteatur proprio Sacerdoti, omnia peccata,* sive proprius Sacerdos dicatur Commissarius, qui hoc habet ex commissione Superioris, ad quem alias non spectat cura; sive proprius Sacerdos dicatur Curatus ordinarius, qui hoc habet ex jure communi. A principio autem, et tempore Apostolorum non fuit specificatum *Cui;* nec fuit proprius Sacerdos, quia tunc non fuit necesse, cum tunc Apostoli curabant

totum mundum, tanquam propriam Parochiam eis commissam a Deo.

Distinctio Parochiarum et Diœcesum est juris positivi Ecclesiæ.

Item, specificatur in illa Decretali citata quantum ad *ubi*, quia in propria Diœcesi, vel Parochia, quod notatur, per hoc quod dicit *proprio Sacerdoti*; distinctio autem Parochiarum, Diœcesum et Episcopatuum, est de jure positivo Ecclesiæ.

27. Quilibet tenetur confiteri semel in anno et hoc in Quadragesima.

Item, specificatur quantum ad *Quoties*, quia *semel in anno* ad minus.

Item, specificatur quantum ad *Quando*, quia in Quadragesima ante Pascha, nec tenetur confiteri in principio Quadragesimæ, licet hoc congruum sit, ut virtuose jejunet Quadragesimam; sed tunc tenetur semper esse in voluntate confitendi pro aliquo tempore ante Pascha, etiam in principio jejunii. Sed numquid tenetur quantum ad *Quando*, et quantum ad *Quoties*, pluries in aliis casibus confiteri? Dico quod sic, quia quantum ad *Quando*, semper omni tempore, quando imminet periculum mortis, vel mors, ut quando vadit ad bellum, vel ultra mare, vel tempore gravis infirmitatis. Similiter quando vult communicare, et quoties talis necessitas, vel periculum immerserit, tenetur quilibet confiteri, et ad hoc non obligatur aliquis ex præcepto Ecclesiæ superaddito præcepto Dei de confessione facienda, sed ex præcepto Dei, quo omnem hominem obligat ad eligendum viam salutis, et ad susceptionem sacramenti Pœnitentiæ, per quam recuperat gratiam quam perdidit per peccatum, quia sine gratia impossibile est placere Deo.

Confessio obligat in periculo mortis, et ante communionem post culpam mortalem ex præcepto Dei.

SCHOLIUM VI.

Refert et impugnat sententiam Richardi, [illegible] ex præcepto Ecclesiæ venialia esse confitenda, quando quis non habet mortalia. Resolvit deinde neque [illegible], neque confessionem requiri pro venialibus, nec præceptum Ecclesiæ ad hoc obligare. Ita [illegible] cap. 2 num. 2, [illegible] art. 3 dub. 6, [illegible] lib. 4 cap. 4 [illegible] relect. de pœnit. part. [illegible] et alii multi. Alii tamen tenent cum Richard. quoad Religiosos, sed sine ullo fundamento, quia Trid. sess. 14, cap. 5, can. [illegible] generaliter negat obligationem confitendi venialia. [illegible] quomodo in tali casu satisfiat præcepto Ecclesiæ?

Quantum ad quartum articulum, estne alia specificatio vel explicatio facta per Ecclesiam hujus præcepti de confessione peccatorum facienda, quantum ad quæ peccata? 28. Sententia Richardi [illegible]

Hic dicit unus Doctor quod absolute non tenetur quis ex præcepto Ecclesiæ ad confessionem peccatorum venialium, quia illa non frangunt navem, nec interrumpunt gratiam acceptationis divinæ, et ideo si habent mortalia, tenetur omnia illa confiteri semel in anno, non tamen venialia; sed si non habeat mortalia, sed tantum venialia, tunc propter illud præceptum *Omnis utriusque*, etc. tenetur ad confitendum illa venialia semel in anno. Istud non intelligo quomodo sit verum, nam cum dicitur in illa Decret. *Omnis utriusque sexus*, tenetur confiteri omnia peccata, aut ex intellectu istius præcepti fit ibi distributio pro omnibus peccatis, tam venialibus quam mortalibus; igitur quilibet tenetur ex vi

præcepti ad venialia sicut ad mortalia, quantumcumque habeat mortalia, sive non habeat; et ideo quantumcumque confiteatur de mortalibus, si habeat venialia, adhuc tenetur ad confessionem venialium, quod est contra te. Si autem ex vi et intellectu præcepti tantum fiat distributio pro peccatis mortalibus, igitur falsum est quod illud præceptum obliget ad venialia tempore aliquo, quia tunc non fit distributio pro eis plusquam pro lapide, et tunc habeo propositum, quod non magis tunc, quam alias est confessio necessaria de eis; unde unum membrum videtur destruere aliud.

29. Secundo. Item, ponatur quod quis per totum annum vixerit innocenter, ita quod non peccavit mortaliter, sed tantum venialiter usque ad diem Parasceves, tunc per te tenetur ista peccata venialia confiteri, si non habet alia, propter præceptum Ecclesiæ. Pono etiam quod illo die peccet mortaliter, et quæro utrum ex præcepto Ecclesiæ tenetur ad confessionem, tam illius mortalis quam aliorum præsentium venialium, aut non? Si sic, igitur contradicis tibi ipsi, quia dicis quod habens mortalia peccata non tenetur ad confessionem venialium ex præcepto Ecclesiæ; si non, igitur propter peccatum mortale commissum illo die factus est liberior, quia absolutus est ab obligatione præcepti Ecclesiæ, ad quod ante peccatum commissum tenebatur, sicut ad præceptum, quod est absurdum.

30. De venialibus. Dico igitur quod non specificatur ab Ecclesia de confessione peccatorum quantum ad venialia, ita quod aliquis de necessitate salutis tenetur confiteri venialia, imo nec contritionem habere de illis, quia existens in talibus peccatis tantum, non est divisus a regno Dei per naufragium. Patet. non est necessaria confessio, imo nec contritio.

Quomodo igitur satisfaciet Ecclesiæ? Respondeo quod si veniat ad Sacerdotem, non habens nisi peccata venialia, sufficit sibi facere talem humiliationem propter præceptum Ecclesiæ, et dicat: Pater regratior Deo, quia non habeo conscientiam quod peccaverim mortaliter isto anno, apposita quantumvis diligentia debita prout scivi. Unde quilibet tenetur habere in voto voluntatem implendi omnia præcepta Ecclesiæ, quæ pertinent ad justitiam ejus, sed de facto nihil tenetur confiteri virtute præcepti Dei, vel specificationis ejus, per Ecclesiam, nisi propter mortale peccatum, quia illud facit naufragium, et dividit a regno Dei. Quomodo habens tantum peccata venialia satisfaciet præcepto Ecclesiæ?

SCHOLIUM VII.

Vide solutiones sequentes fusius apud Doctorem in Oxon. hic a numero 29. et Scholia varia ibi posita. Quod ait ad quartum, non esse obligationem confitendi per interpretem, est communior sententia, pro qua adducuntur plures Doctores in scholio numero 31. Probabile tamen est oppositum ubi nullum est periculum revelandi peccata. De scriptura confessionis mittenda absenti pro absolutione, videtur esse damnatum. Vide dictum scholium, ubi de hoc agitur.

31. Ad primum principale. Per hoc explicantur Augustin. et Cassiodor. Ad primum argumentum principale, quando arguitur quod lacrymæ lavant delictum, quod pudor est confiteri, dico quod per contritionem interiorem, frequenter

quoad Deum delentur et tolluntur delicta, ut per principalem partem satisfactionis, non ita tamen, quod propter illam solam absolvatur quis a pudore confessionis, habita copia Sacerdotis prout decet, quia hoc esset contemnere dominicum sacramentum. Sic igitur lacrymæ ortæ ex tristitia interiori lavant delictum, quod adeo est grave, et pudor est confiteri, si aliquis se submittat arbitrio confessoris, sic tamen lavant delictum, quod non excludunt pudorem Confessionis, sed includunt.

Præceptum de confessione non fuit usque post resurrectionem.

Aliter dico quod illa auctoritas tantum habet intelligi de pœnitentia solemni. Et cum dicis, non lego in Petro nisi lacrymas, quia nec confessionem oris publicam, vel privatam, dico quod hoc confirmat dictum meum prius, scilicet quod nullus de lege Mosaica tenetur alteri suum peccatum confiteri, quia præceptum de confessione facienda, non fuit, nec tempore legis naturæ, vel legis scriptæ institutum, sed primo post resurrectionem Domini, quando insufflavit in eos, et dixit: *Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt*, Joann. 20. tunc fuit primo institutum, et ideo Petrus non peccavit novo peccato, non confitendo alteri negationem Domini.

Instantia.

Et si arguas quod sic, *Matth.* 26. dixit Dominus Petro: *Dabo tibi claves regni cælorum, et quodcumque ligaveris super terram*, etc. ubi videtur instituisse hoc sacramentum, respondeo quod non, quia tunc tantum sibi promisit dare dispensationem hujus sacramenti, et ideo dixit, *tibi dabo claves*. Sed post passionem dedit sibi auctoritatem dispensandi hoc sacramentum *Joann.* 20. *ubi prius*, sic igitur tunc non tenebatur confiteri, quia tunc non erat institutum; nec post, quia ante institutionem ejus delebatur ipsum, et omnia alia peccata actualia Petri per Baptismum.

Solutio.

[illegible]

Ad aliud, cum dicitur quod sola præcepta Decalogi sufficiunt ad salutem, dico quod verum est, ipsa sola explicite, et alia in ipsis implicite, vel explicite necessario inclusa. Unde in nullo præcepto Decalogi invenies præceptum de Baptismo, et tamen dicit Salvator, *Joann.* 6 quod *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non introibit*, etc. Dico igitur quod omnia præcepta de sacramentis quibuscumque, ut de Baptismo et Pœnitentia, et aliis, et omnia alia quæ pertinent ad actum latriæ, cujuscumque speciei latriæ sint, includuntur sub illo uno præcepto, quod est de cultu divino, et honore sibi debito exhibendo, sub illo videlicet Exod. 20 *Memento sanctificare diem sabbati*.

[illegible]

[illegible]

Aliter potest dici quod omnia præcepta de sacramentis pertinent ad illud præceptum Decalogi Deuter. 6. *Unum Deum habebis, et nullum alium adorabis*, et ideo eodem præcepto, quo obligatur ad honorandum unum Deum, et illi soli serviendum, quod videtur obligare ad servandum omnia quæ ille constituit et ordinavit facienda, sicut in veteri Testamento Judæi tenebantur ad cæremonialia propter præceptum quod habuerunt de cultu unius diei, scilicet sabbati.

33. Ad tertium. Confiteri per interpretem an quandoque teneamur?

Ad tertium de muto, dico quod mutus, si aliter non potest loqui, debet confiteri per signa, si nota sint illa Sacerdoti; quod si non sint ei nota, videtur quod debet confiteri per interpretem, qui novit ista signa. Et si hoc sit verum, tunc dico quod quicumque interpres illius muti, noscens sua signa, tenetur ad sigillum confessionis observandum, sicut Sacerdos, sive ille interpres sit laicus, sive clericus, et tunc non est periculum facere confessionem per interpretem, sive unum, sive alium. Si vero sit periculum quod nolit hoc celare, dico quod non oportet nec mutum, nec barbarum confiteri per interpretem, sed mutus confiteatur Deo; et alius cum proposito et voluntate confitendi, si haberet, qui audiret eum, confiteatur Deo, et expectet proprium Sacerdotem, et hoc universaliter melius est, quam confiteri per interpretem talem, quia nullus tenetur exponere se periculo, vel infamiæ.

34. Ad quartum.

Ad quartum de illo, qui non habet Sacerdotem, dicitur quod tenetur ei confiteri per scriptum. Sed hoc non intelligo, quia sicut forum et judicium illius sacramenti est secretissimum, ita et accusatio debet esse maxime privata et secretissima, quia forma fori privati non est de publice accusando; sed omnis accusatio in scriptis, vel facta per scripturam, ex genere et natura talis actus scripturæ, fit publica ab illo tempore, quo emanat a manu mittentis, propter multa pericula, quæ possunt contingere, quibus se exponit sic confitens, quia litteræ possunt in via et in termino aperiri, perdi, et multipliciter distrahi; igitur contra naturam confessionis sacramentalis est quod fiat per scripturam; tenetur igitur expecta re copiam Sacerdotis.

Non licet confessio per scriptum absenti facta.

35. Ad quintum.

Ad aliud, cum dicit quod nullus tenetur mentiri, concedo, sed innocens qui non habet conscientiam de aliquo peccato, si confiteretur se peccatorem, mentiretur, concedo; unde dico quod si iste sit simpliciter innocens, sicut fuit beata Virgo, et non præsumat de se quod sit nimis justus vel innocens, quia talis præsumptio est peccatum, non tenetur confiteri se peccatorem, quia tunc de novo peccaret, et mentiretur. Nam beata Virgo nunquam tenebatur confiteri Petro aliquod peccatum, quia nullum habuit, et tamen beata Virgo vixit post institutionem hujus sacramenti.

Beata Virgo non poterat confiteri, quia caruit omni peccato.

Quomodo igitur satisfaciet præcepto Ecclesiæ talis innocens, quæ præcipit semel in anno quemlibet Christianum ad minus confiteri? Si dicas quod tenetur ex vi præcepti facere sibi conscientiam de venialibus, dico quod non tenetur, sed tantum tenetur ex præcepto Ecclesiæ dicere Sacerdoti: Domine non habeo conscientiam de aliquo peccato mortali, ex quo ultimo fui confessus, et ideo peto Eucharistiam; ad hoc enim statuitur hoc præceptum, ut quilibet ostendat se Sacerdoti, antequam sacramentum, quod petit recipiat quia Sacerdos per judicium secretum illius fori debet discernere inter dignos et indignos ad susceptionem Eucharistiæ.

Quomodo innocens, qui caret omni peccato satisfaciet præcepto Ecclesiæ?

36. Si dicas quod Sacerdos non vult ei credere de tali innocentia, quam ostendit ei, dico quod si non vult ei credere, relinquat eum, et secrete recipiat alibi Eucharistiam, quia fecit quod in ipso fuit. Sacerdos autem in denegando ei hujusmodi Sacramentum sibi debitum, peccavit mortaliter; ita enim ei tenetur credere de innocentia quam ostendit, et esse testis conscientiæ suæ innocentis, sicut si diceret decem peccata mortalia. Quomodo enim crederet ei quod toties peccasset mortaliter, nisi per confessionem ejus? igitur quare non crederet ei in confessione vitæ innocentis, nescio, nisi propter malitiam suam; multi enim sunt per gratiam Dei, qui sic per aliquot annos innocenter vivunt sine omni mortali, quare magnus thesaurus meritorum in Ecclesia est.

Sacerdos negans Eucharistiam tali innocenti, peccat mortaliter.

DISTINCTIO XVIII.

De potestate clavium.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum potestas clavium in Sacerdote se extendat ad delendum culpam, et ad remittendum pœnam aliquam?

Alens. 4. *p. q.* 80. *n.* 1. D. Bonav. *hîc art.* 2. *q.* 1. Richard. *a.* 2. *q.* 1. Gab. *q.* 2. Major *q.* 2. D. Thom. *in supplem. q.* 18. *a.* 1. Suarez 4. *tom. disp.* 16. *s.* 2. 3.

1. Argument. primum negativum. Circa distinctionem XVIII. et XIX. de potestate clavium et collatione earum, in XVIII. de potestate, et in XIX. de collatione; ideo primo quæro de potestate, et in sequenti distinctione quæram de collatione. Quæro igitur : *Utrum in Sacerdote potestas clavium se extendat ad delendum culpam, et ad remittendum pœnam aliquam?* Arguitur quod non, quia si sic, aut igitur ad remittendum pœnam talem, vel eam infligendam? Non ad remittendum pœnam, quia tunc per frequentes absolutiones posset totam pœnam debitam alicui peccato remittere, et ita pœnam et culpam posset totaliter remittere, quod videtur absurdum. Consequentia est manifesta, quia si decimam partem pœnitentiæ debitæ peccato mortali, posset una absolutione remittere, cum pœna non sit formaliter infinita, posset per alias decem absolutiones pœnam totaliter remittere, et ita pœnam et culpam totaliter remittere, quia actus similes in specie sunt ejusdem virtutis ad causandum eumdem effectum. Nec se extendit potestas clavium ad infligendum pœnam talem temporalem, quia tunc quilibet teneretur talem pœnitentiam sibi injunctam a Sacerdote semper implere totam, et totaliter, sive sit juste, sive injuste inflicta, quia Deus non imputat alicui ad peccatum, si aliquis non implet pœnitentiam sibi indiscrete injunctam. Aliquis autem potest ex scriptura scire quod aliqua est sibi indiscrete injuncta; igitur non tenetur tunc ad judicium inferioris, quando est contra judicium Superioris in Scriptura ; igitur, etc. Consequentia est manifesta, quia subditus tenetur ad voluntatem domini sui implendam.

Item, Joan. 20. *Quorum remiseritis peccata,* etc. Hîc videtur quod eis tradita sit potestas ad remittendum culpam, et nullo modo ad remittendum pœnam. Secundum

9. Prima ratio ad opposit. Contra, potestas clavium ad aliquid se extendit, aliter non esset potestas vel potentia ; sed ad justificationem peccatoris non requiruntur nisi vel remissio, vel deletio culpæ, vel relaxatio totalis pœnæ debitæ pro peccato, et commutatio pœnæ æternæ in temporalem, quæ dicitur inflictio vel remissio pœnæ temporalis ; igitur

cum secundum Magistrum in littera duo prima sint tantum, et præcise a Deo, ergo ultimum pertinebit ad potestatem clavium Sacerdotis.

Secunda. Præterea, ante usum et absolutionem sacramentalem per solam contritionem, et propositum confitendi remittitur culpa. Patet per Augustinum super illud Psalm. 31. *Confitebor adversum me injustitiam meam.* Similiter et per Cassiodorum: igitur si talis absolutio aliquid valeat, hoc est ad remissionem vel inflictionem pœnæ; igitur.

DISTINCTIO XIX.

Quando dantur claves ?

QUÆSTIO UNICA.

Utrum cuilibet Sacerdoti in susceptione Ordinis sacerdotalis dentur claves regni cœlorum ?

Alens. 4. *p. q.* 39. et 80. D. Thom. 2. 2. *q.* 39. *a.* 3. *et* 4. *et hic q.* 1. *a.* 1. D. Bonav. *p.* 1. *a.* 1. *et* 2. Richard. *a.* 1. *et* 2. Suar. *tom.* 4. *d.* 16. *s.* 3. Castro *de just. hær. punit. cap.* 21. Navar. *sum. cap.* 9.

1. Argument. primum negativum. Juxta hoc, scilicet circa distinctionem XIX. quæritur : *Utrum cuilibet Sacerdoti in susceptione Ordinis Sacerdotalis dentur claves Sacerdotii ?* Arguitur quod non. Apoc. 3. dicitur de Christo, *claudit et nemo aperit, aperit et nemo claudit;* igitur solus Christus habet potestatem, et per consequens nullus Sacerdos.

Secundum. Augustin. Item Augustinus contra Donatistas lib 5. c. 21. in littera, *a peccato non absolvit nisi columba, vel membrum columbæ*; per *columbam* intelligit Christum ; igitur nullus potest peccatum dimittere, nisi Christus, vel membrum Christi. Soli justi sunt membra ejus ; igitur illis solis dantur claves, et nullo modo malis, quia non sunt membra Christi innocentis; igitur ipsi nec possunt ligare, vel excommunicare, et hujusmodi, nec aliquem absolvere. Ordinem autem Sacerdotii possunt indifferenter recipere justi et injusti, membra columbæ, et nocentes ; igitur in illo Ordine non confertur potestas clavium.

Item, una clavis hujus potestatis dicitur *clavis scientiæ;* sed Sacerdos ante susceptionem Ordinis sacerdotii insciens, post susceptionem ejus non invenit se sapientem et ingeniosum, vel habitum scientiæ vel sapientiæ augmentatum ; quod necessario contingeret, si tunc daretur clavis scientiæ, quia impossibile est nos habere habitus nobilissimos intellectuales, et quod lateant nos, 2. *Posteriorum in fine.* Tertium.

Idem, nullus potest solvere aliquem, vel ligare, nisi sit suus subditus, quia sententia a non suo Judice lata, nulla est , *extra de judiciis, ac si clerici, extr. de offic.* Sed nullus Sacerdos ex vi Ordinis, aut Sacerdotii habet subditum, alias quilibet posset absolvere non solum suum subditum, sed quemlibet, quia ex vi Sacramenti non magis datur sibi ille subditus quam alius; igitur in tali ordinatione non conferuntur illæ claves. Aristot. Quartum.

Item, si tantum dantur eis claves in Ordine Sacerdotali, tunc nullus non ordinatus in Sacerdotem posset uti istis clavibus, quod manifeste est falsum, quia Archidiaconus potest ligare et solvere, excludere, excommunicare, et renovare in Ecclesia militante, Quintum.

ut habetur in multis Canonibus.

Prima ratio ad opposit. Matth. Contra, *Matth.* 16. dicit Dominus Petro, et in eo omnibus Sacerdotibus : *Dabo tibi claves regni cœlorum,* promittendo sibi potestatem clavium quam sibi, et in eo omnibus Sacerdotibus actu dedit, Joan. 20. *Quorum remiseritis peccata,* etc.

Joan. Secunda. Item, cui datur potestas super corpus Christi verum, datur et potestas super corpus Christi mysticum, quia potestas ad actum consecrationis corporis Christi veri, est maxima inter omnes, quæ aliquando datæ sunt homini, et cui datur majus, verisimile est quod ei detur minus. Sed omni ordinato in Sacerdotem regulariter datur potestas conficiendi corpus Christi verum ; igitur et regulariter datur ei potestas ligandi et solvendi super corpus Christi mysticum.

SCHOLIUM I.

Clavis non est apertio, nec aperiens, nec merita, sed potestas sententiandi ad vel a regno cœlorum. Est autem triplex, principalis, soli Deo conveniens ; excellentiæ, animæ Christi commissa; et commissaria communis, quæ quilibet Sacerdoti confertur ; de quo in Oxon. hic d. 14. q. 1. et dist. 17. a num. 10.

3. Quinque discutienda. Primo hic respondeo ad secundam quæstionem, ubi quinque sunt videnda. Primo, quod clavis principalis confertur in susceptione Ordinis sacerdotalis. Secundo, quod clavis minus principalis etiam conferatur in susceptione illius ordinis. Tertio, quomodo illæ claves aliquo modo sunt duæ, et quomodo una ? Quarto, qualis est potestas illius et aliarum clavium ? Quinto, an sit aliqua alia clavis in Ecclesia, quæ non conferatur in susceptione Ordinis Sacerdotii ?

[illegible] Quantum ad primum, cum omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferant, dico, quod sicut clavis materialis est instrumentum proximum claudendi vel aperiendi alicui domum ; minister autem claudens vel aperiens domum, vel ipsa clausio, vel apertio domus, non sunt hujusmodi instrumentum proximum, quia ipsis non aperitur, nisi mediante instrumento clavis ; proinde dico quod clavis nostra principalis spiritualiter dicta est immediatum instrumentum, quo cœlum alicui clausum propter peccatum, aperitur cum pœnitet, et idem clauditur, cum iterum peccat. Non autem meritum vel demeritum sunt claves proximæ, quæ aperiunt vel claudunt istam domum, quia non sunt proximum instrumentum illius apertionis vel clausionis, sed sunt dispositio, vel instrumentum remotum ad hujusmodi apertionem vel clausionem, et ipsa potestas vel clavis spiritualis principalis est instrumentum proximum, per quod alicui proxime aperitur et clauditur domus Dei. [illegible]

4. [illegible] Ista autem clavis spiritualis et principalis, sicut proximum instrumentum claudendi et aperiendi cœlum, est potestas judiciaria, vel auctoritas sententiandi cœlum esse apertum propter merita, et clausum propter demerita, et non ipsa merita vel demerita, quæ non sunt nisi sicut dispositio remota.

nec etiam ipsa sententia definitiva actualiter lata a Judice, est illa clavis, quæ est proximum instrumentum aperiendi vel claudendi cœlum, sed est ipsa clausio, vel apertio, quæ præexigit necessario illam clavem et judiciariam potestatem.

Potestas judiciaria, seu clavis quotuplex.

Illa autem clavis, vel potestas judiciaria definitive sententiandi aliquem dignum cœlo, vel indignum, in genere est triplex, quædam prima et principalis; quædam instrumentalis, et commissaria, quæ est duplex: Quia quædam est potestas instrumentalis commissaria cum præeminentia. Alia est instrumentalis et ministerialis sine tali præeminentia, et hæc est duplex, quia quædam communis et generalis, alia tantum partialis.

Potestas commissaria duplex. Potestas instrumentalis, sive præeminentiæ duplex.

5. De istis habita ratione nominis, et ejus distinctione, dico ad propositum, quod prima clavis est auctoritas prima et principalis, quæ non potest competere nisi soli Deo, et voluntati ejus, quia cum judicium primum et principale sit actus primæ justitiæ quæ est regula omnis alterius justitiæ, juxta illud Psal. 118. *Feci judicium et justitiam,* cui primo competit prima justitia, quæ est regula omnis alterius justitiæ, et ad quam omnis alia justitia reducitur, si est justitia, conformiter ei competit primum judicium; voluntas divina est justitia prima inobliquabilis, tanquam regula, ad quam habet omnis alia reduci, et eidem conformari; igitur voluntati divinæ convenit prima auctoritas judicandi.

Potestas judicandi principalis solius, Dei est.

Istud autem judicium vel voluntatem judicandi, non posset Deus de potentia absoluta alicui dare, præsidentis enim est judicare; igitur ad primum præsidentem pertinet primum judicium. Sed Deus non posset dare alteri primam præsidentiam, vel primam auctoritatem præsidendi, nisi faceret ipsum esse Deum, quod non posset facere, quia tunc non posset esse Deus, si essent duo; igitur non potest alteri dare primam auctoritatem, vel potestatem judicandi.

Potestas judiciaria principalis non potest per potentiam alteri a Deo convenire.

Secunda autem clavis commissaria, instrumentalis et præeminentiæ, potest alicui committi cum duplici præeminentia, quia cum universalitate, inquantum committitur talis potestas respectu omnium, et cum firmitate et stabilitate, inquantum sententia ejus de aliquo tunc est inviolabiliter rata et irrevocabilis, et illo modo Deus tantum ut causa principalis claudit et aperit. Potestas autem commissaria judicii universalis respectu omnium potest ei juste committi, qui novit omnia merita et demerita omnium, atque præmia et supplicia, quæ eis correspondent. Potestas autem commissaria, cujus judicium sit ratum et firmum et irrevocabile, potest committi illi soli, qui inseparabiliter adhæret legibus divinæ voluntatis; nec potest errare in sententiando de aliquo, quia conformiter agit suæ regulæ primæ justæ, divinæ scilicet voluntati. Et illo modo dico quod potestas judicandi de aliquo tantum convenit animæ Christi, quæ est inseparabiliter unita Verbo, et conformiter agens voluntati ejus, quæ 6.

Clavis præcellens, non principalis convenit soli Christo.

etiam omnia novit in Verbo merita et præmia, culpas et pœnas in ordine Sacerdotali.

7. Tertia vero clavis et auctoritas judicandi commissaria, et instrumentalis in communi sine tali pœnitentia confertur in ordine Sacerdotali, et potest conferri congrue Sacerdoti, et hoc dupliciter, ut dictum est, quia vel generaliter, vel particulariter, quia sicut qui omnia cognoscit, potest juste sibi committi judicium universale respectu omnium, sicut committebatur Christo, ita cognoscenti aliqua particulariter per Scripturam, potest particulariter committi, et alicui plus, alicui minus, secundum quod plura vel pauciora cognoscit, quia nullus debet esse ignorans in causa quam judicat, nec ignorare leges scriptas, quæ diversis diversa imponunt. Et illo modo claudunt et aperiunt Sacerdotes et Pontifices tantum ministerialiter, et illi soli congrue, quia sicut Deus non subtrahit causæ secundæ naturali causalitatem propriam et naturalem, quæ potest sibi competere respectu alicujus effectus, quinimo agit cum illa ad producendum effectum suum naturalem in *esse*, ita nec in *esse* morali subtrahit a Sacramentis, quibus assistit ex pacto ad conferendum quod designant, proprium effectum et judicium, quod in eis confertur ad talem effectum dispensandum. Dispensatur autem hoc Sacramentum de congruo tantum per Sacerdotem, nam congruum est ut extrema et ultima reducantur in prima per medium, vel per media; medium autem inter Deum et hominem est Hierarcha et Sacerdos; igitur congruum est quod ei committatur ad sententiandum sententia rata, merita et demerita, et præmium et supplicium, in conformitate ad suam regulam, et voluntatem divinam secundum leges ejus cognitas per Scripturam. Et si hoc est congruum, est maxime congruum, ut communicetur hoc primo Hierarchæ, qui illam postea inferioribus prout expedit et convenit, committet, ut sic infima per media congrua conjungantur.

Clavis commissaria sine excellentia competere potest cuilibet Sacerdoti.

Congruentia quod in Ecclesia sit clavis, et penes Sacerdotem tantum.

Ista etiam auctoritas Sacerdotibus de facto est commissa Joan. 20 *Quorum remiseritis peccata*, etc. inquit Dominus discipulis, et in eis omnibus Sacerdotibus, non ut sint judices principales, quia solus Deus est talis Judex, nec ut Judices commissarii, cum pœnitentia universalis notitiæ omnium, et immutabili firmitate sententiæ latæ, quod convenit soli Christo, sed ut Judices commissarii particulares, et per consequens, quorum sententia non est immutabiliter firma, nec rata, nisi inquantum conformatur voluntati divinæ, tanquam primæ regulæ primæ justitiæ; et ideo Christus, videlicet qui habet hanc auctoritatem ex prima commissione, cum illa duplici præeminentia, dixit Sacerdotibus, *quod judicaveritis remittendum in terra, erit remissum et in cœlo, et quod judicaveritis ligandum in terra, erit ligatum et in cœlis*.

[illegible]

SCHOLIUM II.

[illegible]

tentiandi dictum est, et commissaria communis datur in Sacerdotio, quia sine ea prima clavis frustra esset. Innuit valere sententiam ab ignaro Sacerdote latam, quod tenet Suar. 4. tom. disp. 18. s. 2. et alii. Communior tamen sententia cum Richardo hîc art. 2. q. 8. absolutionem a prorsus ignaro datam, nullam esse. Id certum, peccare ipsum et accedentem ad eum sine extrema necessitate. Quanta autem scientia requiratur, difficile est in particulari determinare.

9. Quantum ad secundam clavem minus principaliter dictam, et etiam in ordine Sacerdotali minus principalem, dico quod ipsa etiam confertur in susceptione Ordinis; et hæc clavis est auctoritas, vel potestas cognoscendi in causa, de qua postea debet esse judicium. Et dicitur minus principalis priori clavi, quia non est immediatum instrumentum, quo cœlum aperitur et clauditur, sed est quædam dispositio ordinata ad illud proximum instrumentum, et auctoritatem sententiandi in aliquo. Cujus probatio est illa, quia quicumque habet auctoritatem definitive sententiandi de aliquo, habet auctoritatem cognoscendi in causa illius; non e converso, quia judicium definitum non est de ignotis et incognitis. Auctoritas commissaria collata alicui ad definiendum de aliquo, necessario præsupponit auctoritatem cognoscendi illud, non e converso, quia interdum datur aliquibus auctoritas cognoscendi et inquirendi in causa, sine auctoritate sententiandi in eadem, sed facta inquisitione et discussione illius causæ, referatur veritas ejus Judici superiori, qui de illa definitive sententiet, qui sibi in illa causa potestatem et judicium solummodo reservavit, sicut communiter modo faciunt Principes et Prælati.

Habet Sacerdos auctoritatem cognoscendi causam pœnitentis, quæ dicitur clavis minus principalis.

Auctoritas sententiandi supponit auctoritatem cognoscendi, non tamen e converso.

Ordinatur igitur hæc clavis, quæ est auctoritas cognoscendi quis sit dignus vita æterna, et quis pœna æterna, sicut minus principalis ad priorem clavem definitivæ sententiæ, habentem potestatem de cœlo alicui aperiendo vel claudendo. Et sicut clavis principalis, vel auctoritas definitive sententiandi de aliquo est triplex, quarum ultima tantum convenit creaturæ puræ, sic et secunda clavis et auctoritas cognoscendi in aliqua causa est triplex; una principalis, quæ tantum convenit soli Deo, et alia commissiva; et illa duplex, una cum duplici eminentia ex parte commissarii, et alia sine illis; et hæc tertia auctoritas cognoscendi ministerialiter in causa, confertur Sacerdotibus in susceptione Ordinis. Et hæc auctoritas arbitrarie et ministerialiter cognoscendi in causa meriti et demeriti, dabatur implicite et antecedenter in priori clavi in auctoritate ministerialiter sententiandi de eis, Joan. 20. *Quorum remiseritis peccata,* etc.

Potestas cognoscendi in qualibet causa est triplex sicut auctoritas judicandi.

Sed quæ est illa clavis? Respondeo, quod proprie potest dici clavis scientiæ, non scientiæ, quæ est actus, vel habitus prudentiæ, vel alicujus habitus speculativi, vel cognitivi, sicut dicit Magister, et male, qui vocavit clavem scientiæ habitum cognoscendi, quia tunc Sacerdos insipiens, vel laicus non acciperet illam virtutem Sacramenti Ordinis, et per consequens nihil faceret secundum illam cla- 10.

Clavis scientiæ quid sit?

Dictum Magistri rejicitur.

vem circa sibi confessum, quod manifeste est falsum. Sed dicitur clavis scientiæ tantum potestas vel auctoritas cognoscendi in causa, licet habitus scientiæ, et discretio vera sit multum necessaria in Sacerdote ad rectum et perfectum usum clavis; sicut habitus justitiæ est multum necessarius in Sacerdote ad recte sententiandum de invento et inquisito sapienter, *extra de offic. jud. deleg.* et ita de congruo tam habitus scientiæ, quam justitiæ concomitantur illam clavem, licet absolute neuter sit necessarius simpliciter, ita videlicet quod non possit esse sine eis, quia etsi in Sacerdote nec esset prudentia, nec justitia, adhuc vere reciperet in ordinatione Sacerdotii utramque clavem, et utramque potestatem. Ad congruum tamen et rectum usum earum requiritur in ministrante Sacramentum Pœnitentiæ, scientia et justitia, et sic potest exponi dictum Magistri.

Sola potestas cognoscendi dicitur scientiæ clavis.

Quantum de congruo tam habitus scientiæ, quam justitiæ, concomitantur clavem scientiæ.

Magistrum ut interpretatur.

SCHOLIUM III.

Claves non sunt character, nec ambæ una clavis, quia potestas in corpus Christi verum, prius data est. Et sic modo fit, ut habet Doct. d. 24. art. 3. et videtur haberi in Trid. sess. 23. cap. 4. Ostendit manifeste unam clavem ab altera separabilem esse, quod vero clavis jurisdictionis, quæ utramque includit, distinguatur a charactere, colligitur ex Trid. sess. 14. cap. 7. vide Scholium lib. 4. 2.

II. Opinio Thom. 18. q. 1.

Quantum ad tertium principale, utrum hæ duæ potestates cognoscendi et sententiandi in causa aliqua sint una clavis, vel duæ? Dicunt aliqui quod illæ claves collatæ in Ordine non sunt nisi character Sacerdotii, sed character est unus, igitur utraque potestas est una clavis inter se.

12 [illegible]

Contra, illa potestas non est eadem alteri, quæ potest esse, et fuit de facto sine alia, sed collibet Apostolo et Sacerdotibus in eis conferebatur potestas conficiendi corpus Christi verum in Cœna Domini, ubi primo imprimebatur character Sacerdotii, Matth. 26. *Hoc quotiescumque feceritis*, etc. non potuerunt tamen tunc aliquem absolvere, vel cognoscere in causa meriti vel demeriti, ut Judices, quia potestas cognoscendi et sententiandi de aliquo hujusmodi non fuit eis collata usque post passionem et resurrectionem, Joan. 20. *Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata*, etc. ubi primum Christus dedit auctoritatem et potestatem absolvendi et cognoscendi peccata vel merita subditorum, igitur non sunt idem cum charactere. Deinde eodem modo possunt ab invicem separari, nam Episcopus communiter confert ordinem Sacerdotii retinendo sibi ad tempus claves illius duplicis potestatis, sicut modo faciunt Prælati nostri quantum ad executionem aliarum potestatum.

[illegible]

Item (sicut prius patuit) character non est nisi una relatio rationis; sed relatio distinguitur secundum distinctionem terminorum, quia non potest esse relatio una duorum terminorum, sicut nec una paternitas ad duos filios, quia altero terminorum existente, vel destructo, nihilominus manet illa relatio; character est relatio

[illegible]

Character est potestas respectu corporis Christi veri tantum.

potestatis ad corpus Christi verum conficiendum; non igitur ad mysticum indicandum, quod est omnino alius terminus, et per consequens alia potestas. Unde dico, quod illæ claves non sunt character Ordinis Sacerdotii, sed præsupponunt in Sacerdote de congruo istum characterem, tanquam dispositionem præviam, per quam disponitur ad recipiendum hujusmodi potestatem cognoscendi in causa aliqua. Exemplum ad hoc est, quia si aliquis primo est factus de familia alicujus Regis, vel Principis in determinato gradu, ut Armigeri, vel Camerarii, per hoc quod est de familia illius in tali gradu, magis est dispositus ad ascendendum superius, et recipiendum altiorem gradum, ut Militis, vel Baronis, vel Consiliarii, vel Judicis, quam ille qui non est de familia Regis talis; et tamen isti gradus non sunt idem, sed diversi, quia non est idem gradus, vel dignitas Armigeri et Baronis, nec inter se, nec in comparatione ad familiam, vel totam domum Regis. Ita hîc, per hoc quod aliquis recipit characterem adscribitur familiæ Christi, ad sibi serviendum in tali gradu determinato, ut scilicet habeat potestatem conficiendi corpus Christi verum, et per hanc potestatem de congruo disponitur ad recipiendum, vel habendum majorem potestatem et auctoritatem in familia ejus, ut auctoritatem super corpus Christi mysticum ad judicandum et sententiandum de eo, præcognoscendo illud et dividendo membrum integrum a corrupto, unum puniendo, et aliud præmiando.

13. Resolutio Doctoris.

Quomodo claves præsupponunt characterem.

14. Bene posse alicui dari characterem sine clavibus quamvis de facto non detur.

Hæ autem potestates cognoscendi et judicandi in aliquo non sunt eædem cum tertia, quia possunt dividi ab ea, quia potest alicui conferri character sacerdotalis sine potestate et auctoritate cognoscendi, vel sententiandi in causa, licet de facto ordinato conferatur utraque clavis post susceptum characterem. Nec auctoritates cognoscendi et sententiandi de aliquo sunt eædem inter se, licet una non posset ordinate committi sine alia, et sequuntur modo inseparabiliter, quia posset aliquis Episcopus conferre, et committere alicui potestatem cognoscendi in aliqua causa, et reservare sibi sententiam et potestatem judicandi; et e converso posset conferri alicui potestas judicandi, absque cognitione in causa, ut quod sua mera voluntate deciditur in causa. Et hoc illi posset committi, quia non potest errare, nec declinare a prima regula justitiæ, ex divina tamen justitia et ordinatione, modo semper concomitantur se. Unde sine præjudicio videtur mihi quod illæ duæ auctoritates sunt duæ claves simpliciter, et aliquo modo ut secundum *quid* sint una, inquantum una subordinatur alteri respectu ejusdem effectus principalis, clausionis scilicet, vel apertionis cœli.

Auctoritas sententiandi, et cognoscendi non sunt eædem inter se, quamvis ordinate una non est sine alia. Hæ auctoritates quamvis simpliciter sint duæ, tamen secundum quid dicuntur una clavis.

SCHOLIUM IV.

Potestas clavium data in ordinatione, non est proxima, vel impedibilis, alioquin quilibet Sacerdos valide posset absolvere, sicut et conficere corpus Christi, non obstante qua-

cumque prohibitione. Tantum ergo datur in ordinatione potestas incompleta, et completur per jurisdictionem ab Ecclesia datam, in quo Cajetanus et Armachanus erraruut. Vide in Oxon. Scholium hic num. 12.

Quantum ad quartum articulum, scilicet qualis sit potestas clavium illarum? dico quod *potestas* potest dupliciter accipi: Uno modo ut potestas proxima et propinqua ad aliquid faciendum; alio modo ut remota. Potentia remota dicitur illa, qua aliquis potest statim et immediate quantum est ex parte agentis exire in actum, licet non sequatur actio, propter impedimentum, vel impedimenta, ex parte passi, sicut visus dicitur potentia remota, secundum Anselmum *de liber. arbitr. cap.* 30. quia quis potest absolute in actum videndi, quantum est ex se, licet quandoque non sit visio propter impedimentum, vel indispositionem ex parte passi, ut quia medium non est illuminatum, vel perspicuum, vel aliquid hujusmodi, quia passum non est determinate approximatum. Potentia autem proxima et propinqua est illa secundum Philosophum 9. *Metaph. cap.* 4. *text.* 10. ad quam statim et immediate sequitur actio, quæ includit approximationem passi sufficienter, et amotionem omnium impedimentorum.

15. …æ sit …entia …ota, et …quæ …xima.

…istot.

16. Ad propositum dico quod si potestas clavium esset potestas excludens omne impedimentum, et includens omnia necessaria requisita, ut approximationem materiæ, et similium, ita quod non posset suspendi, nec prohiberi ab habente characterem sacerdotalem, sicut nec potestas conficiendi corpus Christi potest suspendi, nec prohiberi ab habente characterem sacerdotalem, (quod non assero, quia communiter tenetur contrarium;) si, inquam, ita esset, dico quod illa clavis esset potestas proxima, vel propinqua ad sententiandum uni cœlum per absolutionem, et alteri clausionem ejus. Et ex hoc quod alicui daretur clavis illa, vel illæ, daretur sibi potestas, vel jurisdictio in aliquem subditum indistincte, in quem posset sententiare secundum merita et demerita, et potestatem talem sibi datam virtute clavium exercere, ita quod non posset a principio talis potestas sibi dari, nisi daretur sibi subditus, quia includit amotionem impedimentorum, et administrationem omnium ex parte materiæ et passi; unde si de facto talis potestas suspenderetur et prohiberetur a Sacerdote quantum ad usum clavium, et ipse nihilominus potestatem ejus exerceret absolvendo aliquem a peccato, licet peccaret, etiam mortaliter, hoc faciendo contra prohibitionem Superioris, vere ille absolveret, et alius vere esset absolutus, sicut prohibitus consecrare corpus Christi ab illo qui posset eum suspendere, nihilominus contrarium faciens potestate characteris sacerdotalis, sibi a principio tradita in principio susceptionis talis ordinis, vere conficeret et consecraret, licet hoc faciendo contra mandatum Superioris, cui tenetur obedire, peccaret.

[illegible]

Tenetur tamen communiter, quod illa clavis hujus dupliciter po- [illegible]

remota et impedibilis, character vero sacerdotalis potestas proxima et impedibilis.

testatis non est potentia propinqua, sed remota aperiendi vel claudendi; character autem sacerdotalis est potestas propinqua conficiendi corpus Christi verum, quæ non potest suspendi, vel auferri, eo modo quo dictum est, quia hæc clavis non habet jurisdictionem, nec per consequens subditum distinctum, vel indistinctum. Igitur ad hoc quod habeat jurisdictionem, licet ipsa quantum est ex se, posset statim in actum absolvendi et ligandi, requirit necessario approximationem passi et materiæ, et amotionem impedimentorum; et ita ad jurisdictionem habendam, vel exercendam, oportet sibi dari subditum, quia non habet jurisdictionem per hoc, quod habet characterem, et potestatem conficiendi corpus Christi, quia possunt separari, ut dictum est, ita quod suspensus ab hac potestate et usu clavium, si contrarium faciat, exercendo circa materiam non sibi debitam, suam potestatem, non solum non bene vel licite absolvit, sed etiam omnino nihil facit, quantum ad absolutionem, quia non solum potest clavis suspendi quantum ad usum bonum et licitum, sed etiam simpliciter secundum aliquos, licet non sic potestas conficiendi corpus Christi verum; et hoc rationabiliter, quia a principio nulli nocuit quin quilibet Sacerdos posset conficere corpus Christi, forte tamen nocuisset, si quilibet posset alienum, vel aliquem subditum absolvere, et ita non expediebat eis conferre uniformiter utramque potestatem.

SCHOLIUM V.

In Ecclesia esse potestatem publicam examinandi et sententiandi per excommunicationem et absolutionem ab ea. Vide in Oxon. Scholium ad hoc num. 15. ubi habes an a Papa emanet omnis potestas excommunicandi, et an parochi possint excommunicare.

18. Ecclesi[a] habet claven[m] judici[i] public[i] quæ n[on] confert[ur] in ordi[na]tione

Quantum ad quintum articulum, si modo sit in Ecclesia aliqua alia clavis, quæ non conferatur in Ordine sacerdotali? dico quod sic, quia in Ecclesia est alia clavis publicæ et communis jurisdictionis in aliquos, qua alicui committitur potestas cognoscendi, et definitive sententiandi in causa publica, quæ competit Episcopis et Prælatis superioribus; et hæc clavis præsupponit aliam clavem, et habet subditum, sicut illa. In Ecclesia enim est duplex forum conscientiæ, secretissimum et privatum, quod pertinet ad clavem potestatis collatæ in collatione Ordinis sacerdotii; aliud est forum contentiosum et publicum, et commune, et quodlibet habet suas claves, et subditos, in quos potestatem clavium possunt variare et diversimode secundum merita et demerita, exercere, ita quod Sacerdos, qui est judex secretissimus, et fori secretissimi, sic cognoscens istum reum, qui est testis suæ accusationis, esse contritum et dolentem de peccatis suis per aliqua signa, quæ videt in eo, potest sententia definitiva judicare ipsum absolutum, et dispositum ad cœlum; et alium, qui cum risu et cachinno, et omnimoda impœnitentia, et incon-

Ecclesi[a] habet forum privatum et contentiosum

tritione de peccatis potest judicare tanquam indispositum, esse ligandum, et non absolvendum. Istud forum instituendum promisit Christus Petro, Matth. 16. *Tibi dabo claves*, etc. et instituit Joan. 22. *Quorum remiseritis*, etc.

institu- tione usque ori a isto, et ando.

19. Sed forum publicum, et auctoritas exterius judicandi in communi causa et publica, et imponendi pœnas publicas, quod non confertur in ordinatione Sacerdotii, instituebatur a Christo, Matth. 18. dicente Petro : *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te, et ipsum solum. Si te non audierit, dic Ecclesiæ. Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus*, id est, exclusus a communione fidelium, sicut homo infidelis alterius legis, conscientiæ pravæ. Vel instituebatur a Christo hæc auctoritas Prælatis principibus Ecclesiæ, Matthæi 16. *Amen dico tibi* (dixit Petro) *quodcumque ligaveris super terram, erit*, etc. Unde hæc clavis non est collata in ordinatione Sacerdotii, quia est potestas publice reconciliandi aliquem exclusum et præcisum ab Ecclesia propter peccatum publicum, ad communionem fidelium, si pœniteat, et hoc per pœnam publicam ordinantem, et excludendi, vel excommunicandi aliquem, si permaneat pertinaciter in peccato et delicto publico, quod commisit. Unde hæc clavis non est illa, quæ confertur in ordinatione Sacerdotii, quia judex in isto foro potest esse commissarie laicus non ordinatus, vel simpliciter Clericus, vel Archidiaconus, cui committi potest auctoritas super Capitulum, vel Collegium, vel ali-

aicus mmissa- rio st esse lex in foro blico.

quas personas excludendi, vel excommunicandi eos a communione fidelium, et exclusos revocandi. Hæc tamen potestas et clavis, vel auctoritas in foro publico præsupponit in principali committente hujusmodi potestatem, ut in primo Hierarcha Ecclesiæ clavem ordinis sacerdotalis.

Sed potestne quilibet excommunicare, vel excludere aliquem a communione omnium fidelium ? dico quod non, nisi hoc fiat auctoritate ejus, cui omnes subsint. Nam hæc excommunicatio est prohibitio negativa, excludens communionem ejus cum omni fideli, et e converso cujuslibet fidelis ad eum ; igitur auctoritate ejus tantum potest hæc exclusio et prohibitio a communione omnium fidelium fieri, et e converso, cui omnes fideles sunt subditi in se, vel in suo Vicario, cui hoc commiserit ; talis est unus in Ecclesia tantum, ut primus Hierarcha ; igitur sibi tantum ex jure competit talis auctoritas, et non aliis inferioribus Prælatis, nisi eis committatur, et tunc est excommunicatio universalis, conveniens eis ut ministris ; et tunc regula Juris est intelligenda *quod non est concessum cognoscitur esse prohibitum*. Unde si ille Prælatus tantum habeat tres subditas, vel subditos vel tres Parochias in Diœcesi sua, potest prohibere et excludere unum illorum trium a communione aliorum duorum, vel duarum subditarum, et subditum unius Parochiæ, ne communicet cum aliquo illius, vel aliarum duarum Parochiarum. Et similiter potest pro-

Solus Papa

hibere communicationem omnium, qui sunt subditi ejus, cum illis duarum, vel cum illo excluso; non potest tamen prohibere alios non subditos de alienis Diœcesibus, ne communicent cum eis, quoniam illi non tenentur in aliquo ei obedire, quia non est consonum rectæ rationi, quod Diœcesani habeant ex Jure communi, vel commissione generali auctoritatem excommunicandi aliquos subditos per ordinem ad quoscumque, qui sunt extra suam jurisdictionem, nisi eis hoc specialiter committatur, ne nimis in aliis glorientur, sicut ipse primus Hierarcha. Si tamen conferatur eis hæc potestas respectu omnium, quod non credo, tunc habent potestatem revocandi et reconciliandi istos, qui sunt extra suam jurisdictionem, ad communionem fidelium in Ecclesia, et alios excludendi a communione eorum. Sic igitur patet quod hæc clavis est alia ab illa, quæ datur in ordinatione Sacerdotii, et hæc potest committi non ordinato, vel saltem non Sacerdoti, ut Archidiacono, ad judicandum in foro publico, non privato; de congruo tamen præsupponit aliam clavem ordinis Sacerdotii in primo Hierarcha, et per consequens relinquitur quod est distincta clavis.

21. Ad primum argumentum principale quæst. 2.

Ad argumenta secundæ quæstionis. Ad primum, cum dicitur quod Christus solus habet potestatem claudendi et aperiendi, dico quod verum est duplici auctoritate præeminentiæ, quia solus ipse habet universalem scientiam et notitiam omnium bonorum et malorum, et voluntatem inseparabiliter conformem suæ regulæ et primæ justitiæ, et ideo judicium ejus est universale et firmum.

Ad secundum.

Ad secundum, cum dicitur secundum Augustinum, quod *nullus absolvit nisi columba, vel membra ejus*, dico quod confitentibus confertur gratia, vel effectus hujus potestatis sacerdotalis per clavem absolutionis, ita per non membra columbæ, sicut per membra columbæ, ita per malos, sicut per bonos, sed non ad utilitatem conferentium, nisi fiat per membra columbæ, et ministros innocentes. Potest tamen dari ab aliis ut malis, et ad utilitatem suscipientium, quia malitia ministri non impedit effectum Sacramenti conferri suscipientibus ipsum.

Malitia ministri non impedit effectum Sacramenti.

Ad tertium.

Ad tertium dico, quod clavis scientiæ essentialiter et formaliter est potestas cognoscendi in causa rei, vel justi, non sicut habitus scientiæ, vel discretio accidentalis, vel habitualis, sicut patuit prius; sed sicut potestas vel auctoritas judicandi vel sententiandi de eis, est clavis potestatis absolvendi, et non habitus justitiæ, licet de congruo quantum ad usum illarum clavium rectum et justum, concomitentur prudentia et justitia.

22. Ad quartum.

Ad aliud, cum dicitur quod in ordine non datur Sacerdoti subditus, et per consequens nec auctoritas ligandi vel absolvendi, dico quod datur sibi potentia vel potestas remota ligandi et solvendi, qua potest uti, adhibita sibi materia, quæ potest diversimode addi et subtrahi per susceptionem usus clavium, et illo modo non datur sibi subditus, nisi remote. Si vero potestas clavium sit potestas pro-

pinqua ligandi et absolvendi, tunc est dicendum sicut de potestate conficiendi corpus Christi verum, quod semper habet subditum, et sic includit amotionem impedimentorum omnium, et præsentiam dispositionum convenientium ex parte materiæ, ut dictum est in tertio articulo.

Ad ultimum. Non ordinatus solum habere potest clavem fori extrinseci. Ad ultimum patet in quinto articulo quod Archidiaconus non potest uti clave absolutionis Sacerdotalis in privato interiori, excommunicando suos subditos a communicatione fidelium omnium, sed tantum utitur clave exterioris jurisdictionis ordinarii, vel commissarii, qua sic arcet suos inferiores per sententiam definitivam publicam a communione cum illo, quem excludit, et illius cum illis.

SCHOLIUM VI.

Relata sententia Magistri, probat primo claves tollere culpam et pœnam æternam. Vide ad hoc alias rationes d. 14, q. 4. tunc autem tollunt hæc, quando dispositio prævia non est sufficiens, ut justificet. Secundo, probat ratificari judicium Sacerdotis in imponenda satisfactione, esto non sit ad indivisibile, conforme judicio Dei, quoad quantitatem pœnæ remittendæ. Et probationes sunt clarissimæ. Vide eum in Oxon. hic a n. 23.

23. Ad primam quæstionem dicitur quod potestas clavium non se extendit ad dimissionem, vel deletionem culpæ, nec remissionem pœnæ æternæ, quia illa solum sunt a Deo quantum ad negativam. Opinio Magistri tenentis clavem tollere tantum pœnam temporalem. quantum vero ad affirmativam dicitur quod potestas clavium tantum extendit se ad pœnam temporalem infligendam, vel dimittendam. Deus autem remittit culpam et commutat pœnam æternam vi clavium in temporalem juncto gradu, ultra quem si procedat, clavis errat, et nihil facit, quia clavis non habet effectum respectu dimissionis pœnæ temporalis quando errat; errat autem quando remittit ultra illum gradum certum. Exemplum, pœna temporalis debita huic pro peccatis, sit decem graduum; hujus totalis pœnæ potest Sacerdos virtute clavium non errantium tantum remittere duos gradus, si plus remittit vi clavium, errant claves. Potest etiam virtute meritorum bonorum in Ecclesia, quæ sunt thesauri Ecclesiæ, remittere alios duos gradus pœnæ, et remanent sex sibi infligendi pro peccato, et quatuor remissi, ita quod si ultra illos quatuor aliquid addat, nihil facit, sed errant claves ejus.

24 Refutatur ... ad primum. Claves habent ... tempora-lem ... d. 14, q. 4. Sed istud non intelligo, primum non, quia non tantum habent illæ claves virtutem et efficaciam respectu pœnæ temporalis, sed etiam respectu pœnæ æternæ commutatæ et culpæ aliquo modo remittendæ, sicut declaravi prius in quadam quæstione de pœnitentia: *Utrum per pœnitentiam quæ est Sacramentum, et virtute Sacramenti talis remittatur aliquo modo culpa?* ubi dictum est quod sic, aliter non esset Sacramentum novæ legis ordinatum ad justificationem peccatoris, sed innocentis.

Item, si peccatum confitentis esset deletum a Deo ante absolutionem Sacerdotis, et propalationem ejus, mentiretur confitens, dicendo se esse in peccato illo, et illo,

quia tunc non haberet peccatum, quod sibi imputaretur a Deo; ergo existens in peccato mortali recipiens Sacramentum absolutionis sacerdotalis, prout decet, recipit absolutionem, et remissionem culpæ, quia hoc Sacramentum per se ad hoc ordinatur, ut peccator fiat justus. Si autem aliquis innocens ostendat se Sacerdoti propter præceptum Ecclesiæ, habens gratiam antequam recipiat hoc Sacramentum per absolutionem, per ipsam absolutionem reciperet majorem gratiam, et augebitur præhabita; sicut baptizato Baptismo flaminis, si postea recipiat Baptismum fluminis, augetur gratia præhabita, et si nullam præhabuit, virtute Sacramenti suscepti confertur gratia prima, quam si post per peccatum demeritorie amittat, potest per Sacramentum pœnitentiæ, et sacerdotalis absolutionis, eam recuperare, quia ista absolutio sacerdotalis est dispositio, et instrumentum efficax ad gratiam conferendam, et quasi necessitas quædam proxima de congruo; et ita remittens culpam, licet Deus ut agens principale utrumque effectum faciat et remittat culpam, et conferat gratiam; non sic autem remittebat culpam Sacerdos veteris legis, ut ibidem apparebat.

Sacramentum pœnitentiæ ordinatur per se ad justificationem peccatoris.

Sacerdos tollit pœnam æternam, et culpam ut instrumentum tantum.

25. Ex isto apparet quomodo illa clavis est instrumentum absolutionis et remissionis peccati. Aliquod enim est instrumentum, quod attingit per se effectum principalis agentis, ut sigillum in impressione ejus in cera, quam intendit agens principale. Alio modo dicitur *instrumentum* forma quædam, quæ est dispositio necessaria et proxima ad inductionem effectus principalis agentis, sicut calefactio dicitur prima et immediata dispositio ad formam ignis generandi ex aliquo igne. Illo modo secundo potestas clavium, et character sacerdotalis est quædam forma, ad cujus actum et absolutionem sacerdotalem immediate, et in ultimo instanti illius absolutionis, sequitur necessario remissio culpæ, et collatio gratiæ tanquam effectus principalis agentis. Et ideo, ut dixi, non est simile de potestate Sacerdotum legalium, quantum ad lepram mundandam, et nostrorum Sacerdotum Christianorum, quia ad actum illorum non sequebatur mundatio lepræ, sed præcedebat actum illorum, quia tantum ostendebant mutationem prius factam a Deo alicujus lepræ, et nullo modo mundabant. Sacerdotes autem novæ legis in absolvendo aliquem a peccatis, non ostendunt mutationem et remissionem culpæ prius habitam, nec infusionem gratiæ, quia tunc non absolverent aliquem a peccatis, sed per ipsam absolutionem ostendunt ipsum esse de proximo summe dispositum ad effectum hujus, ut scilicet remittatur ei culpa, et donetur gratia.

Quomodo prolatio verborum sit instrumentum gratiæ.

Discrimen inter potestates Sacerdotum veteris et novæ legis.

Quantum ad secundum de pœna temporali, dico quod clavis non errat, si non servat illud indivisibile in remittendo pœnam aliquam, quod supponitur, quia ultra, vel citra illam pœnam potest augeri vel minui, secundum arbitrium Sacerdotis, sed tantum tunc errat 26.

Tertio rejicitur quantum ad secundum.

Prima clavis quando errat? prima clavis, quæ est potestas cognoscendi vitam peccatoris, quando non secundum debitam discretionem requirit in illa causa, ut si non inquirat de peccatis, sed de aliis truffis impertinentibus ad forum, ut si habeat decem boves, vel ollas in domo, vel aliquod hujusmodi, quia ex ista clavi tantum habet jus inquirendi de peccatis et circumstantiis alleviantibus et aggravantibus actum peccati.

27. Quando errat secunda clavis, quæ est auctoritas judicandi? Errat autem secunda clavis, id est, auctoritas judicandi juste, quando non conformiter sententiat allegatis et discussis per primam clavem. Esto igitur quod ille sit obligatus ad pœnam determinatam decem graduum pro peccatis ex gravitate culpæ, dico quod Sacerdos virtute clavium potest eum ligare ad pœnam temporalem majorem vel minorem pœna decem graduum, et iterum virtute clavium potest ei remittere illius totius pœnæ majoris, vel minoris sibi injunctæ duas partes, et virtute meritorum Ecclesiæ alias duas partes. Alioquin oporteret quemlibet absolventem scire istam pœnam in indivisibili existentem, quam debet pœnitens et confessus solvere pro peccatis: sed ad hoc Sacerdotem devenire per propriam industriam, vel proprium arbitrium, est impossibile; igitur si ad id perveniat, hoc est per revelationem specialem, et ita dabitur novum miraculum in omni absolutione; vel a casu, et tunc non ratificabitur judicium suum, quia non est humanum, nec est ex propria diligentia, quorum utrumque est impossibile.

Ratificatur judicium Sacerdotis, etsi non sit punctualiter conforme judicio Dei.

Confirmatur. Et confirmatur, quia nulli committitur arbitrium super aliquo judicando, cujus arbitrium non ratificatur, si arbitrans adhibeat debitam diligentiam ad sciendum causam, et justam pœnam reformantem illam, quantum potest. Sed si pro peccato quolibet oporteret imponere determinatam et præcisam pœnam sibi indivisibiliter determinatam, et non posset Sacerdos citra vel ultra addere vel minuere, cum ipse nesciat ad unguem sic eam taxare, imponendo vel remittendo eam, sequitur vel quod nihil faciat, vel a casu aliquid faciat, quod est impossibile.

28. Quarto. Sacerdos est arbiter inter Deum et peccatorem. Item, si nulli est commissa auctoritas arbitrandi de aliquo, quod versaretur inter partes, nisi præcise arbitraretur secundum justitiam et voluntatem unius partis, et hoc si voluntas superioris sit sibi ignota de sententia inferenda, et pœna determinata remittenda, vel infligenda, sic cum in illo foro secreto, in quo Sacerdos constituitur a Deo judex inferior, et arbiter, sunt partes Deus et peccator, et non constat Sacerdoti de voluntate Dei, quantum ad pœnam indivisibilem infligendam vel remittendam, nullus Sacerdos posset in illo foro sententiare, sed solus Deus, quod est falsum.

Resolutio. Conclusio. Ideo dico quod sicut in justitia commutativa est medium rationis habens magnam latitudinem, infra quam possunt esse variæ commutationes justæ, in quibus non attenditur medium indivisibile, sicut in aliis contractibus, et universaliter in omnibus, ubi medium rei est indivisibiliter nobis notum,

Quando constat nobis medium, æqualitas est servanda.

sicut in numismate, et grano, et mutationibus talium, in talibus semper est attendenda æqualitas omnimoda, ut reddatur æquivalens in numero, pondere et mensura, substantia, quantitate et qualitate pro æquivalenti, sine omni fraude, quia in illis medium rei indivisibile est nobis notum; ita in proposito justitia punitiva Sacerdotis, quia juste commutat et infligit pœnam pro culpa auctoritate clavium, habet medium secundum rectam rationem habens quamdam latitudinem in se, quod potest scire per Scripturam, et leges Dei traditas in Scriptura, esse non medium indivisibile, quia tale medium solum est notum Deo et animæ Christi, omnia cognoscentis in Verbo, et nullo modo nobis.

Justitia habet medium rationis, æqualitas rei non est nota.

29. Et ideo si illa clavis minus vel magis imponat alicui de pœna, quam sit illa existentia in indivisibili, nota soli Deo, non errat, dummodo non excedat latitudinem justitiæ et pœnitentiæ cognitæ per Scripturam in puniendo, vel remittendo aliquam pœnam. Imo ille solvens talem pœnam sibi impositam a Sacerdote, etsi non sit tanta, quanta deberet ei secundum strictam justitiam infligi, solvit totam pœnam debitam peccato, ita quod nunquam plus patietur pro illo in purgatorio; si tamen Sacerdos imponit secundum rectam rationem et diligentiam debitam, quam debuit habere vel cognoscere ex Scriptura, et alias peccator tenetur pœnitentiam sibi impositam a Sacerdote implere, et sicut potest istum punire citra indivisibile sibi debitum, ita et ultra, dummodo non excedat medium rectæ rationis. Unde si confessus habeat signa contritionis exterius, et vere doleat interius de peccato, et non ponat obicem ut hypocrita, qui conteritur exterius, et non interius, sed actu peccat per superbiam et simulationem falsam, dico quod vere absolvitur coram Deo, et tunc non errat clavis. Si autem sit hypocrita, et ponat obicem interius per simulationem, et exterius per signa bona conteratur coram Sacerdote, non absolvitur, nec errat clavis, sed confitens, qui addit peccatum peccato, et non est materia debita ad suscipiendum Sacramenti effectum.

Quomodo Sacerdos non erat in ferendo sententiam.

Quomodo clavis imponendo pœnitentiam errare dicitur.

SCHOLIUM VII.

Ait nolentem acceptare pœnitentiam æqualem non esse repellendum ab absolutione, quia non videtur in hoc peccare mortaliter. Idem habet d. 13. q. 1. a. 3. et d. 17. num. 22. Ratio est, quia videtur posse eligere, vel pœnam hîc solvere, vel in purgatorio. Hoc ex quadam commiseratione tenet Doctor, ne talis pœnitens desperet.

Sed habetne Sacerdos auctoritatem ligandi subditum pœna temporali? Dico quod si subditus submittat se arbitrio Sacerdotis, non tantum ad recipiendum absolutionem sacerdotalem de peccatis, sed etiam ad pœnam, tunc dico quod subditus tenetur eam facere, etiamsi excedat pœnam debitam pro culpa, dummodo sit intra medium rectæ rationis cognitæ per Scripturam. Si autem subditus se submittat arbitrio Sacerdotis quantum ad absolutionem sacerdotalem tantum, non ponens obicem, 30.

An teneti peccator accipere pœnitentiam a Sacerdote.

sed contritus de peccatis, et non se submittat ei quantum ad pœnam ei infligendam pro peccatis, quia non potest talem pœnam explere, jejunare, vigilare, et hujusmodi, quia talis præelegit immediate se submittere Deo, et pœnæ Purgatorii, dico quod Sacerdos potest, et debet talem absolvere, licet non habet auctoritatem ei pœnam imponere, quia alius quantum ad pœnam non vult esse ejus subditus, sed tantum Dei, nec potest, nec debet eum cogere ad recipiendum talem pœnam, nisi per pulchras et mites inductiones, dicendo ei quod dimittat duritiam voluntatis suæ, et accipiat hujusmodi pœnam pro peccatis suis, quia aliter necesse est eum solvere incomparabiliter duriorem post mortem in Purgatorio, ubi exigetur ab eo sine misericordia secundum rigorem strictæ justitiæ commutativæ. Et si nolit aliquo modo acquiescere, non propter hoc est damnandus, vel non absolvendus, quia alias vult voluntarie satisfacere per pœnam duriorem, sed non modo, et non contemnit, vel negat satisfactionem pro peccato voluntarie, sed modo se obligat ad pœnam futuram solvendam, et non præsentem. Si enim Sacerdos daret sibi pœnitentiam, et ipse licet invite reciperet eam, teneretur implere eam; et ideo imponendo ei violenter aliquam pœnam gravem, quam non posset sine magno tædio sustinere, datur ei occasio peccandi mortaliter, scilicet non servandi eam, et tales pœnæ non essent medicinæ curativæ, sed mortiferæ, quod est contra naturam pœnitentiæ et satisfactionis sacramentalis. Unde talibus habentibus duras et malas, et indisciplinabiles voluntates, propter desperationem cavendam in eis injungendæ essent leves pœnitentiæ, in principio, et deinde duriores, vel nullæ in præsenti, sed in futuro in Purgatorio solvendæ.

An negans acceptare pœnitentiam sit absolvendus.

Ad primum argumentum illius quæstionis, cum quæritur, an potestas clavium sit ad pœnam infligendam vel remittendam? Dico quod ad utrumque se extendit, et quod per frequentes absolutiones potest multum de pœna æterna debita remittere, et non totam in una absolutione, quia tunc transiret medium rectæ rationis, et totalem latitudinem medii justæ pœnitentiæ. Unde distinguendum est de *quanto* secundum quantitatem et proportionem.

Ad aliam partem illius argumenti, cum arguitur quod tunc teneretur obedire erranti, et indiscretas pœnitentias imponenti, dico quod ubi manifestum est quod clavis errat imponendo alicui pœnam immoderatam et indiscretam, posset ille cui talis pœnitentia imponitur, adire alium judicem discretiorem, et ejus potestati se submittere, et pœnam ab eo discrete taxatam facere, nihil explicando de illa, quam alius sibi imposuit.

Ad secundum.

Ad secundum de Joan. 20: *Quorum remiseritis*, etc. dico quod Sacerdos habet auctoritatem plenam ligandi subditum, et solvendi ipsum a culpa, sicut patet ex dictis prius.

Ad primum in oppositum, cum dicitur quod remissio culpæ et pœnæ æternæ est tantum a Deo, verum est principaliter, non tamen

ministerialiter; clavis autem tantum se extendit ad pœnam temporalem, in quam commutavit pœnam æternam peccato debitam, et dat gratiam, sicut dispositio immediate necessitans ad eam. Si autem non invenit culpam clavis absolutionis, tunc auget gratiam prius habitam, et meritum confitentis.

Ad secundam.

Ad aliud de Augustino super illud Psalm. *Dixi, confitebor adversum me,* dico sicut dictum est, nam simile est de Baptismo et Pœnitentia quantum ad remissionem culpæ et infusionem gratiæ. Baptismus enim fluminis auget meritum et gratiam baptizati Baptismo flaminis, in quo autem non invenit gratiam, si suscipiens non sit fictus, confert eam. Eodem modo dicendum est de Pœnitentia, quæ est secunda tabula post naufragium, quod quando invenit gratiam, auget eam, quando non, confert eam.

Pœnitentia sicut et Baptismus aliquando primam gratiam, aliquando secundam confert.

DISTINCTIO XX.

De vera pœnitentia.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum pœnitentia in extremis valeat ad salutem?

Alens. 4. *p. q.* 157. *m.* 2. *et q.* 70. *num.* 2. *et* 3. D. Thom. *hic art.* 1. *q.* 1. *et* 3. *p. q.* 86. *art.* 1. Richard. *art.* 1. *q.* 1. Scotus *d.* 15. *q.* 1. *art.* 2. *et* 2. *de natura et gratia c.* 8. Veg. *l.* 13. *c.* 12. *et* 13.

1. Argument. primum negativum. Circa distinctionem vigesimam, de pœnitentia serotina, et confessione in extremis, quæro: Utrum talis pœnitentia valeat ad salutem?

Aug. l. 50. hom. 41. Quod non. Augustinus, et ponitur in littera: *Si quis positus in ultima necessitate, voluerit pœnitentiam accipere, fateor vobis quod negare illi non debemus quod petit, sed non præsumimus quod bene hinc exit.*

Secundum. Augustin. Idem, de vera et falsa pœnitentia: *Periculosissimum est, et interitui vicinum, ad mortem pertrahere pœnitentiæ remedium*, et ponuntur hæ et multæ auctoritates in littera, e quibus omnibus arguitur sic: Quicumque ex certa scientia exponit se periculo damnationis æternæ, et interitui salutis suæ, peccat mortaliter in sic exponendo se. Sed talis qui expectat usque ad extremum vitæ suæ suscipere sacramentum pœnitentiæ, et confiteri de peccatis, exponit se periculo, Augustin. quia dicit Augustinus in sermone de Innocentibus: *Hac animadversione concutitur peccator, ut dum moriens obliviscatur sui, qui dum viveret oblitus est Dei;* igitur.

Tertium. Item, Augustinus super illud Ecclesiast. 17. *Vivus et sanus confiteberis. Age pœnitentiam dum es sanus; si tantum sic agis, dico quod securus es, quia pœnitentiam egisti eo tempore, quo peccare potuisti. Si enim vis facere pœnitentiam quando peccare non potes, ipsa te peccata dimiserunt, non tu illa.* Pœnitentia autem non est meritoria, nisi sit voluntaria, et voluntarie peccata dimittat.

Quartum. Item, illud non est ordinandum pro lege ab aliquo legislatore, quod est occasio transgrediendi legem; sed pœnitentiam finalem in extremis esse salubrem ad salutem, est occasio transgrediendi legem Dei, quia est occasio peccandi et permanendi in peccato usque ad extremum vitæ; igitur.

Quintum. Item, nulli de lege communi dimittitur peccatum, nisi per aliquam pœnam temporalem reformantem peccatum, et ordinantem illud per pœnitentiam sibi impositam et expletam, quia pœna æterna commutatur in temporalem; sed pœnitenti et confitenti in extremis non potest aliqua talis pœna imponi, quia non amplius est viator, ut possit eam implere; igitur non potest condigne pœnitere.

[illegible] Si dicas quod potest ei imponi

pœna Purgatorii pro condigna, et ibi implebit eam. Contra, sicut in gratia morientes statim sunt in termino, et salvabuntur, sic moriens in peccato mortali statim damnatur, et descendit in infernum : *In inferno autem nulla est redemptio* peccati mortalis per quamcumque pœnam ; igitur.

Ratio ad opposit. Contra, Augustinus *de vera et falsa pænit. cap.* 17. et ponitur in littera : *Pœnitentia etsi in extremo hiatu vitæ advenerit, sanat et liberat, multum sera fuit latronis pœnitentia, sed non fuit sera indulgentia, quia dicit Dominus per Prophetam* : *Quacumque hora ingemuerit peccator, vita vivet, et non morietur, quia non vult Deus mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat.* (Ezech. 18. et 23.)

SCHOLIUM.

Primum dictum : Si habetur vera pœnitentia in extremis, quod possibile est, valet. *Ita communis, et videtur haberi ex Lateranen. cap.* firmiter, *et Trid. sess.* 6. *cap.* 4. *Secundum :* Difficillimum est ex parte hominis, habere veram pœnitentiam in extremis; *pro quo adducit quatuor rationes vere tremendas. Tertium :* Rarissimum est Deum dare gratiam justificantem in extremis, quia regulariter sine dispositione non dat, et rarissimum est tunc poni veram dispositionem pœnitentiæ, eo usque dilatæ. *Quartum :* Monendi omnes ne expectent pœnitere in extremis, et si in extremis sint, consolandi et animandi sunt, ne desperent.

2. Ad quæstionem illam dico, quod hîc sunt duæ veritates certæ ex Scriptura, scilicet quod in extremis possibilis est vera pœnitentia haberi ab aliquo, quandoque est fructuosa. Aliud verum est, quod in extremis difficilius est habere veram pœnitentiam, quam alias, quia homines tunc rarissime eam suscipiunt, quia Deus raro, et in minori parte infundit gratiam tunc temporis ; et de istis duobus est tota ista distinctio.

Primum verum patet per Augustinum et Magistrum in littera. Deus enim potest justificare peccatorem dando ei gratiam, et remittendo culpam cum Sacramento Pœnitentiæ, vel cum contritione habita per se in extremis quantum est ex parte ejus, per pœnitentiæ virtutem, quæ potest sufficere ad salutem sine confessione, ut patuit prius, quia potest contritionem, et primam gratiam cui et quando voluerit, sine susceptione Sacramenti infundere, et tunc pœnitentia et displicentia de peccatis esset utilis et fructuosa, licet sit sera. 3. Probatur primum. Dei opus speciale est insuperare pœnitentiam fructuosam.

Secundum probo, quod difficile sit tunc unam, vel alteram pœnitentiam habere, et rarissime hoc accidit hominibus, quantum est ex parte eorum. Tunc enim dicitur aliquis esse in extremis, non quando habet tertianam, vel aliquam febrem lentam, vel levem, de quibus est probabilis spes convalescentiæ futuræ, sed quando imminet sibi mors, vel periculum mortis ex infirmitate, vel timore, vel si vulneraretur ad mortem, vel si haberet aliquam infirmitatem, de qua similiter non posset evadere ; similiter si statim subjiceretur, vel haberet gladium super caput suum ut interficeretur. In his casibus difficile est habere pœnitentiam veram. Ita enim appetitus sensitivus, et omnes sensus, et menbra sunt occupata vehementibus passionibus dolorum et timorum, 4. Probatur secundum primo. Quando dicitur aliquis in extremis.

Usum rationis timor et dolor impediunt. quod omnino impediunt intellectum et voluntatem agere, et velle secundum rectam rationem, et propter naturalem ordinem potentiarum illarum ad alias non sinunt illæ passiones vehementes penitus intellectum et voluntatem occupari in aliis quam in istis. Patet de multis Martyribus, qui ita graves pœnas et passiones sustinuerunt propter Deum, quæ natura sua averterunt eos omnino ab usu rationis, et mortui sunt in vehementia earum, et per consequens intellectus, et voluntas hominis sic gravata in nullo naturaliter occupantur, nisi in passionibus illis existentibus in parte sensitiva. Patet, quia delectatio intellectus et voluntatis naturaliter est maxima de maximo delectabili parti sensitivæ. Et ideo difficillimum est habere tunc contritionem et displicentiam de peccato, inquantum offensivum Dei, quia talis displicentia et detestatio peccati necessario requirit liberum usum intellectus et voluntatis, quem tunc non adeo facile potest habere peccator, imo potest infirmitas esse tanta, vel tantus timor etiam, quod statim moriatur, antequam

5. Alia ratio quare pœnitentia in extremis sit suspecta. eveniat quod timetur. Si autem non impediant totaliter usum rationis et voluntatis, temporales pœnæ, nec per consequens contritionem et displicentiam debitam pro peccato; sunt tamen ita imperfecti actus earum, quod non sufficiunt ad veram pœnitentiam.

Pœnitentia difficillime potest esse bene circumstantionata in Præterea, displicentia et detestatio peccati, quæ est essentialiter pœna interior, ad hoc quod sit debita et meritoria, et per consequens sufficiens ad salutem, oportet quod determinetur certis circumstantiis, et maxime circumstantia finis, ut scilicet ideo doleat, quia peccatum suum est offensivum Dei, et divisivum ab amore ejus, propter quem amorem Dei recuperandum punit in se peccatum per talem displicentiam, quod fuit contra illum, et non ideo doleat, quod timet pœnam æternam, et judicium extremum. Sed tunc difficillimum est sibi habere talem displicentiam, vel pœnitentiam et dolorem interiorem propter amorem Dei, quia tantum tunc sollicitatur de pœnis, quas habet, et quas timet ex justo Dei judicio infligendas, quod non possit perfectius pœnitere; igitur, etc. Hanc et priorem rationem tangit Augustinus in littera: *Judicem enim non timere, sed Judicem diligere oportet, quia sine charitate et dilectione nemo potest salvus esse.* [illegible]

6. Tertia Præterea tertia difficultas, quare talis non potest fructuose pœnitere, est ex causa, ex qua innascitur timor et dolor ejus de peccato, quia ex morte et pœna æterna simpliciter nolita, quæ causa est involuntaria, et contrarium ejus magis voluntarium. Patet de projiciente merces in mare propter timorem submersionis, quam si non timeret, non projiceret merces in mare, quia retinere merces simpliciter sibi esset voluntarium, scilicet alias, quando non timeret, et modo eas deserere est involuntarium simpliciter secundum se, sed aliunde fit necessarium, ut scilicet evadat mortem, quia universaliter per habitum timoris vehe-

menter inclinatur voluntas ad oppositum ejus quod timetur secundum electionem intrinsecam et operationem extrinsecam; sed Deus non facile admittit, neque gratanter acceptat munus oblatum serviliter, et non ex mera et libera electione; igitur, etc.

7. Quarto. Major contritio requiritur in infirmo, quam in sano.

Huic addo, quod si aliquis deberet de congruo se disponere ad pœnitentiam formatam, et acceptam Deo in januis mortis, quod oporteret eum habere majorem displicentiam de peccato, et intensiorem motum voluntatis in Deum, quam alius sanus, quia actus ejus non potest esse ita liber et voluntarius sicut sani, cum necessario timeat mortem et pœnam æternam; igitur in illo requiritur major displicentia quam in sano, quod non contingit communiter.

Satisfacit objectioni.

Et si objicis de latrone, quod pœnitentia ejus fuit sera, et non libera, et tamen fructuosa, dico quod hoc fuit ex indulgentia et privilegio speciali, et quasi miraculose factum a Deo, quia præter communem cursum et dispositionem. In hominibus autem illa, quæ raro fiunt, et præter communem cursum, et tantum aliquando concessa, non sunt habenda in consequentiam et consuetudinem communem, quia exponens se illi periculo, peccat mortaliter.

Rarissime datur perfecta pœnitentia in extremis.

Duo corollaria.

Ex dictis sequuntur duo brevia corollaria: Primum, quod consulendus est quilibet, ut pœniteat et doleat de peccatis antequam veniat in talem dolorem vel periculum. Secundum, quod si aliquis in extremis, et in fine vitæ tantum pœniteat, quod non desperet.

8. Ad argum. primum principale.

Ad primum argumentum principale, cum dicit Augustinus *non præsumimus,* etc. respondeo quod præsumptio est de tali, quod non salvatur, quia præsumptio est quod non sufficienter pœniteat, propter multa retrahentia, quæ prius dixi; tum quia si daretur ei gratia, non posset bene uti ea, sicut prius; tum quia rara. Non tamen dicit Augustinus quod salvabitur absolute, neque quod damnabitur, quia tanta gratia potest ei dari, quod potest meritorie et sufficienter pœnitere, ut quod magis doleat, quia offendit Deum, quam quod iret in infernum.

Ad secundum.

Ad aliud, cum dicitur, qui exponit se periculo contrario saluti suæ, peccat mortaliter, dico, qui ex certa scientia statuit in corde suo non velle pœnitere de adulterio commisso, vel quocumque alio peccato mortali, usque in finem vitæ suæ, peccat novo peccato mortali, quia exponit se periculo contrario saluti suæ, quia nescit an tunc habebit pœnitentiam de eis, an non; et verisimiliter potest cogitare quod non, quia non est dignus ut Deus tunc faciat novum miraculum pro eo, dando sibi gratiam, *quia Deus peccatores non audit,* ut dicitur Joan. 9. Quotiescumque enim cum plena deliberatione proponit non dimittere peccatum usque ad tale tempus extremum, toties se exponit periculo, et peccato etiam novo, manens sub antiquo.

Qui statuit non pœnitere usque ad extremum vitæ, peccat mortaliter.

Ad tertium.

Ad aliud, cum dicit Augustinus: Ipse non dimittit tunc peccatum, sed e converso, nec etiam pœnitentia est fructuosa. Dico quod quamdiu homo est compos sui, exi-

stens viator, et habet usum liberi arbitrii, tamdiu potest peccare peccato interiori in illicitis complacendo et delectando in eis, etiam ista peccata interiora nunquam dimittunt te, nisi tu dimittas ea per detestationem et nolitionem eorum. Augustinus autem intelligit de peccatis extrinsecis, ut luxuria, ira, et hujusmodi, in quibus non potest se tunc propter debilitatem interiorem potentiæ occupare, et ita dimittunt eum quodammodo, quia præsumptio est quod tunc sicut alias, si posset, se in illis occuparet; ipse tamen secundum veritatem dimittit ea, si sibi displiceant, dolendo ea unquam ab eo fuisse perpetrata; nec etiam modo hoc faceret, si posset, sed exequeretur in se justitiam punitivam pro eis, si daretur ei spatium ulterius ad vivendum, et sic haberet veram pœnitentiæ virtutem, genitam in eo ex talibus examinationibus multis puniendi.

Augustin. loquitur de peccatis exterioribus.

9. Ad quartum. Ad aliud de occasione peccati, dico quod occasio peccandi data a lege non debet statui a legislatore justo, quia tunc statim sequeretur quod lex injusta esset et mala, sed quod occasio peccandi accepta a lege, non data, ex malitia abutentis ea, bene potest statui, nec debet propter malos, et abutentes ea prætermitti, maxime si inde proveniat majus bonum, quam sit malum, quod occasione ejus committitur. Pœnitentia autem extrema ex hoc quod est salubris et utilis ad salutem alicui, non dat occasionem peccandi, usque ad illud tempus, sed magis bene faciendi, quia in extremis communiter non habetur pœnitentia vera, et ideo dat occasionem prius bene faciendi et cessandi: si tamen tunc habetur, fructuosa est et bona, quia providet periculo damnationis illorum, qui sunt in extremis, et in hoc apparet misericordia Dei maxima, et bonitas ad electos suos, quia nunquam eos relinquit sine aliquo remedio ad salutem. Provenit etiam ex ea majus bonum, quando habetur justificatio peccatoris, quam sit totum malum occasione ejus. Si enim, quia est occasio peccandi accepta, non esset ordinanda, nec statuenda in aliqua Congregatione, sequeretur quod pœnitentia absolute non deberet statui ab aliquo, quia quantumcumque homo cadat a prima gratia, et in peccata defluat, semper valet sibi pœnitentia ad salutem, si convertatur per eam. Sed, per te, semel absolutus a peccatis, et postea recidivans, nunquam debet iterum absolvi, quod nihil est.

Ad aliud, cum dicitur quod nulli dimittitur peccatum, nisi imposita ei pœnitentia temporali, dico quod verum est de hic, vel ibi et alibi persolvenda, et non existenti in extremo, qui non potest facere aliquam pœnitentiam temporalem, quia statim moritur, sed debet dici ei a Sacerdote absolvente eum: talem et istam pœnam deberes gratanter et voluntarie facere pro peccatis tuis, si viveres, sed ex quo non poteris hic satisfacere, satisfacies in Purgatorio et non pavens in aliquo, quia Deus misericors est: talia consolatoria debent ei dici, ne desperet.

Ad ultimum, dico quod non est

simile in utroque, quia moriens in peccato, nihil habet retardativum ejus, quin stati msit in inferno; sed sic pœnitens non statim est in cœlo, quia pœna condigna peccato nondum soluta retardat eum a gloria, quousque totaliter persolvatur.

DISTINCTIO XXI.

De statu post mortem.

QUÆSTIO I.

Utrum post hanc vitam possit aliquod peccatum remitti?

Alensis *q.* 124. *m.* 9. D. Thom. 1. 2. *q.* 87. 2. *a.* 5. et 3. *p.* *q.* 87. *art. ult.* et hic *q.* 1. *a.* 1. D. Bonav. 1. *q.* 1. *et* 2. *d.* 42. *a.* 2. Richard. *a.* 2. *q.* 3. Suarez. *tom.* 4. *d.* 11. *s.* 2.

1. ument. imum ativum. Circa distinctionem vigesimam primam quæro: *Utrum post hanc vitam possit aliquod peccatum remitti?*

Quod non, quia nullus justus potest post hanc vitam peccare, quia est tunc in termino; ergo nec malus resurgere a peccato. Consequentia patet, quia qua ratione posset ille pro peccato suo satisfacere, posset alius mereri, quod est falsum.

undum. Item, post hanc vitam non potest aliquod peccatum mortale remitti; igitur nec veniale. Consequentia patet, quia sunt ejusdem rationis, quia utrumque est malum et peccatum, et non differunt nisi secundum magis et minus.

rtium. amasc. Item, Damascenus lib. 2. cap. 4. *Quod est in Angelis casus, est in hominibus mors*; sed casus est irremissibilis Angelis; ergo et peccatum hominis post mortem.

uartum. Item, per minimam pœnam aliquod peccatum dimittitur, ut per aspersionem aquæ benedictæ, vel hujusmodi, si voluntaria sit; igitur per maximam pœnam, vel totalem, si sit voluntaria, possunt omnia peccata dimitti; talis autem pœna est mors, si voluntarie sit assumpta, et patitur; igitur post mortem nullum aliud peccatum remittetur per aliquam aliam pœnam.

Si dicas, quod mors est inflicta pœna pro peccato originali, et ideo non potest satisfacere pro aliquo peccato actuali. Contra, in Baptismo dimissum est omne peccatum non tantum actuale, sed etiam originale, quia est remedium principaliter institutum contra illud; igitur in morte patienter et voluntarie assumpta pro peccatis remittitur omnis culpa. Occurritur responsioni.

Contra, de peccatis in Spiritum sanctum dicitur quod non remittuntur nec in hoc sæculo, nec in futuro; igitur ex hoc potest haberi, quod aliqua peccata remittuntur hic, et aliqua ibi. Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM I.

Sententia Alensis veniali ex se deberi pœnam æternam, sed per accidens temporalem. D. Thom. et D. Bonav. contra tenent. Refutatur primo, quia sic simul essent debitum pœnæ æternæ et gloriæ æternæ. Secundo, deletum pœnæ æternæ excludit debitum [illegible] Dei. Tertio, mortale non excederet [illegible] proportionaliter veniale. Ille ponit viam, quæ magis placet, nempe in instanti mortis

tolli culpas veniales, manente obligatione ad pœnam earum; per quod patet, quod distinguit culpam habitualem ab obligatione ad pœnam. De quo sup. d. 14. q. 1. a. 1.

2. In ista quæstione conclusio est certa, quod peccatum aliquod potest dimitti post mortem, non tantum quantum ad pœnam, quia scilicet pœna illi peccato debita, non fuit hîc soluta, sed etiam quantum ad culpam in se. Probatio istius: Nullus salvabitur cum aliquo peccato; sed existens cum aliquo peccato veniali potest dormire, et dormiendo mori; et similiter potest aliquis venialiter peccare usque ad ultimum instans, quo anima egreditur a corpore. Constat autem quod sic morienti nunquam fuit dimissum hoc peccatum veniale; igitur vel intraret gloriam sine remissione culpæ talis venialis, vel ibi remittetur ei.

Peccatum aliquod quoad culpam et pœnam tollitur post mortem.

Sed quæ est illa pœna, quæ debetur alicui pro peccato veniali ?

Quæ pœna debetur veniali?

Hîc dicitur quod peccato veniali secundum se debeatur pœna æterna, quia ita damnatus est perpetuo et æternaliter pro peccato veniali, sicut pro mortali. Constat enim quod aliqua pœna punietur pro peccato veniali. Si æterna, habeo propositum, quod sibi secundum se correspondeat pœna æterna. Si pœna temporalis, igitur quandoque esset tale peccatum in Inferno per pœnam temporalem totaliter remissum, quod est falsum, *quia in Inferno nulla est redemptio.* Sed quando conjungitur cum gratia et charitate, sicut est in proposito, tunc per accidens debetur sibi pœna temporalis, inquantum conjungitur ei cui respondet lætitia sempiterna, et ita est ex gratia et charitate, quæ per se acceptatur, et concomitanter veniale remittitur.

Opinio prima est Alens.

3. Alia est opinio huic simpliciter opposita, quæ dicit quod veniali peccato secundum se tantum debetur pœna temporalis; et probat, quia nullus simul dignus est vita æterna, et obligatus ad pœnam æternam; sed talis moriens in charitate, et cum peccato veniali, pro quo prius non satisfecit, ratione charitatis et gratiæ, in qua decessit, fuit acceptus Deo, et dignus vita æterna, et per te ratione peccati venialis debetur ei pœna æterna, quia ratione illius per se remanet obligatus ad pœnam æternam; ergo similiter erit obligatus ad pœnam æternam de justitia Dei ordinata, et dignus vita æterna de justitia ordinata, quod est falsum. Probatio majoris: Impossibile est quod aliquis simul in eodem instanti posset de potentia Dei ordinata esse dignus vita æterna, vel in gratia, et obligatus ad pœnam peccati mortalis, quia peccatum mortale post actum nihil est, nisi quædam obligatio ad pœnam æternam sibi debitam, et si hæc obligatio possit simul stare cum gratia, sequitur quod peccatum possit de potentia Dei ordinata stare cum gratia, et ita posset aliquis simul esse Dei amicus et inimicus.

Secunda opinio D. Thom. et Bona. Refutat opinionem Alens. et probat primam secundæ opinionis.

De potentia Dei ordinata non potest stare simul aliquem esse obligatum ad pœnam æternam et justum.

4. Item, nulla pœna potest stare cum beatitudine perfecta, quia *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, ubi deest omne malum, et adest omne bonum,* secundum Boetium et Augustinum. Sed ille ratione gratiæ, quam habuit, est

Secunda. Boet. 3. cons. pr. 2.

Aug. 13 Trin. c.

dignus gratia et gloria beatifica, et ratione peccati obligatus ad pœnam æternam; nullus autem pro illo tempore pro quo est debitor pœnæ æternæ potest habere beatitudinem, nec per se, nec per accidens, et tale debitum ad mortem æternam est peccatum mortale, et peccatum mortale non potest stare cum beatitudine, nisi mors æterna stet cum vita æterna; igitur.

Cum ...titudine ...n potest stare ...ebitum pœnæ ...ernæ nec per ...cidens.

Tertia.

Item, pœnæ debent esse proportionabiles peccatis, ut majori peccato correspondeat major pœna; sed peccatum mortale et veniale sunt improportionabilia, quia infinita peccata venialia non æquarent unum peccatum mortale, sicut nec infinitæ lineæ unam substantiam; igitur et pœnæ sunt improportionabiles, vel deberent esse tales, non tantum intensive, sed etiam extensive, et utraque pœna est finita; sed si pœna utrique debita esset pœna æterna, jam essent proportionabiles extensive, quod est absurdum.

Pœna ...nortalis ...proporti...nabiliter excedit pœnam ...enialis.

Quarta.

...rentia et privatio non recipit ...agis et minus.

Item, essentialis pœna damnatorum non est pœna sensus, sed pœna damni, et carentia visionis, et fruitionis divinæ, in quibus consisteret eorum essentialis beatitudo, si non essent mali et damnati; sed carentia et privatio non recipit magis et minus, quia omnis carentia et privatio ratione, qua tales, sunt simpliciter et totaliter tales, quia cæcitas non plus dicit in oculo, quam in lapide ratione sui, sed tantum ratione subjecti, sicut qui non videt, nihil videt; igitur cum talis carentia debeatur peccato veniali, sicut mortali, igitur et æterna damnatio quia non posset aliquis damnari cum opposita visione Dei, sequitur quod pœna essentialis debita peccato mortali et veniali sit æqualis; sed carentia visionis Dei est essentialis pœna peccati mortalis; igitur si hæc infligi debet pro peccato veniali, æqualis pœna essentialis debetur utrique, quod est impossibile.

Secundum istam viam facile est videre quando remittitur peccatum veniale, quia quantum ad maculam deletur in vita per pœnitentiam, et absolutionem sacramentalem Sacerdotis, et remanet pœna temporalis pro illo postea in Purgatorio solvenda. Et eodem modo remittitur peccatum mortale quantum ad vitium, et maculam, in absolutione, et commutatur ei pœna æterna in temporalem solvendam in Purgatorio, si hic eam non solvat. Sed dimisso peccato mortali, non propterea deletur habitus vitiosus in eo acquisitus; sicut nec corrupta charitate corrumpitur habitus virtuosus acquisitus et generatus in eo ex similibus actibus; et ex tali habitu multum est inclinatus ad similes actus actui charitatis, etsi non habeat eam. Et similiter est de habitu vitioso, qui generatur ex actibus peccati, quod inclinat ad similes actus, etiamsi peccatum non insit, sed simpliciter remittatur, quia non est idem esse peccatorem et justum, et virtuosum et vitiosum. In alia autem vita nec dimittitur peccatum mortale quantum ad maculam, nec quantum ad pœnam: non quantum ad macu-

[illegible] culpam, et quomodo [illegible]

lam, quia ipsa est essentialiter obligatio ad pœnam æternam, et illa semper manet, et per consequens et pœna; lignum enim ubi ceciderit, ibi erit, sive in bonum, sive in malum.

6. Solutio. D. Thom. ad fundamentum Alens.

Per hoc potest dici ad argumentum primæ positionis, quod licet peccato veniali inquantum conjungitur cum peccato mortali, debeatur pœna æterna, et ita quasi per accidens, quia ratione alterius, quod ex se debet æternaliter puniri, tamen ex ratione sua propria non debetur ei nisi tantum pœna temporalis.

Rejicitur.

Sed contra, peccato mortali in non damnato, ut in viatore, non debetur pœna æterna, sed temporalis, quia æterna pœna virtute sacramentalis absolutionis commutatur in temporalem, et pœna temporalis debetur similiter peccato veniali; igitur pœnæ illorum sunt proportionabiles, quantum scilicet ad executionem. Similiter pœna æterna correspondens veniali conjuncto cum mortali in damnato æquabitur pœnæ mortalis peccati, saltem secundum extensionem.

SCHOLIUM II.

Tenet Doctor, veniali nec per se, nec per accidens respondere pœnam æternam. Quod non per se, probant rationes allatæ contra Alens. Quod non per accidens, patet, quia Deus non excedit pœnam per se correspondentem ab aliquod annexum, cum puniat citra condignum. Finitur ergo in inferno pœna venialis culpæ, sicut et pœna pro peccato mortali, hîc remisso, ut tenet D. Thom. hîc q. 1. art. 1. ad 5. Vide in Oxon. scholium hîc ad n. 6. ubi multi ad hoc citantur. An vero culpa venialis tollatur in inferno, necne, incertum est; alii affirmant, alii negant.

7. Pœna debita veniali finitur et solvitur in inferno.

Respondeo igitur aliter, quod peccato veniali, nec in damnato, vel non damnato, debetur pœna æterna, nec per se, nec per accidens, vel concomitanter, sed tantum pœna temporalis, quæ aliquo tempore minori solvetur in Inferno, vel in Purgatorio, vel in hora, vel die. Et cum dicis quod non, *quia in inferno nulla est redemptio,* vel remissio, verum est quantum ad pœnam peccati mortalis, quia peccatum mortale est obligatio ad talem pœnam. Sed peccatum veniale vere potest ibi deleri, quantum ad pœnam, per solutionem alicujus temporalis pœnæ, quæ parum durabit; nec est inconveniens, nam aliquis absolutus de aliquo peccato mortali, et punitus pro eo aliqualiter in vita sua faciendo pœnitentiam et satisfactionem sibi injunctam a Sacerdote, et post recidivans in peccatum mortale, et moriens in illo, punietur tantum temporaliter pro peccato, de quo fuit prius absolutus et contritus, in Inferno complendo totam pœnitentiam sibi injunctam, quam morte interveniente non potuit hîc complere, et non punietur in Inferno pro illo peccato, de quo fuit absolutus, et partim punitus æternaliter, quia non redit aliqua nova obligatio ad pœnam pro peccatis prius absolutis et dimissis per satisfactionem pœnitentiæ temporalis, quia *Deus non punit bis in idipsum.* Prius autem erat obligatus tantum ad solutionem pœnæ temporalis; igitur ad illam tantum tenetur complendam, etiam in Inferno. Remanet autem obligatus ad pœnam

Ad fundamentum Alens.

Quando et quomodo solvitur in inferno pœna debita mortali hîc remisso.

æternam pro illo peccato mortali, in quo decessit, et pro illo æternaliter punietur.

8. Hæc esponsio n placet.

Sed secundum aliam viam oporteret dicere quod quando dimittitur peccatum veniale per absolutionem sacramentalem, commutatur virtute clavium pœna æterna in temporalem, sicut de peccato mortali, et tunc reatus æternus transit in temporalem, quando tale peccatum remittitur. Sed istud non video esse verum, ut dixi, quia tunc esset æqualis pœna determinata peccato veniali et peccato mortali.

Præterea, si interrogatur quando et ubi hæc remissio culpæ venialis, et commutatio pœnæ æternæ in temporalem facta est? Respondere videtur nihil ad propositum.

9. eccatum niale non solum mittitur r absolutionem t actum nitentiæ, ed etiam er aliud opus bonum.

Ego autem non video qualiter secundum illam viam melius posset dici, quam illo modo, quod peccatum veniale non tantum remittitur per actum pœnitentiæ vel per sacramentalem absolutionem, sicut peccatum mortale, quia de illo, ut de illo, non est necessaria confessio, vel pœnitentia, cum non faciat naufragium, sicut mortale, quia potest stare cum charitate; sed remittitur alio modo per aliquod opus bonum et meritorium, et aliquem actum Deo gratum oblatum sibi in obsequium, quo magis placatur, quam pro illo peccato ostendatur.

Quomodo mittitur veniale instanti mortis morienti a gratia.

Dico igitur quod in instanti mortis, remittantur venialia, quia causa, quæ potest habere impedimentum, et non potest habere impedimentum, non causat effectum suum pro illo tempore pro quo impeditur, sed pro alio tempore, in quo non impeditur. Merita autem nostra, et bona, quibus placatur Deus, nata sunt causare gratiam, vel eam augmentare, quantum esset in eis, nisi impedirentur usque ad instans illud quo homo moritur, quia est viator, et potest mereri usque tunc, et per consequens potest ei gratia infundi, et culpa remitti, quia sunt una realis mutatio, ut prius patuit. Impediuntur autem illa merita justa, et bona habere suum effectum usque ad illud instans quo moritur, quia semper concomitatur illa aliqua culpa venialis, usque ad illud instans, quia omnem culpam venialem non potest viator effugere, licet illam et illam, et quamlibet divisim; quia igitur veniale semper usque ad instans mortis concomitatur talia opera bona, usque ad instans quo est impeditus effectus infusionis gratiæ et remissionis culpæ, quia tunc primo cessat tale impedimentum. Si enim illud impedimentum non præfuisset in vita, potuissent illa opera causasse istum suum effectum; et ideo tunc virtute omnium operum præcedentium deletur culpa venialis, et dolor mortis suæ potest ei imponi pro pœna, et ita secundum istam opinionem distinguitur remissio culpæ venialis peccati a remissione pœnæ, et non tamen secundum aliam opinionem.

Confirmatur hoc, quia non semper augetur nobis gratia ex meritis nostris, quæ de se merentur augmentum gratiæ præcedentis, quia non retribuit nobis illa statim, sed alias, quando magis indi-

gemus gratia, sed reservat nobis illa merita, usque ad instans mortis ne deficiamus in ea, non resistendo fortiter tentationibus Dæmonum, et illusionibus eorum. Potest itaque Deus conservare merita nostra, ut in fine vitæ, quando maxime eis indigebimus, tunc primo incipiant habere efficaciam suam ad remittendum peccatum veniale, quam alias habuissent ante illud instans, si non fuissent per peccatum veniale concomitanter usque ad illud instans impedita; utriusque tamen viæ difficultatem exposuimus alibi,* et si nulla placet difficile est invenire aliam, per quam solvantur inconvenientia, quæ possunt afferri.

Gratia debita meritis remissis datur in instanti mortis.

In Oxon. hic n. 10.

10. *Ad primum principale.* Ad primum argumentum principale, cum arguitur quod nullus justus potest post hanc vitam peccare; igitur nec a peccato resurgere; dico quod resurrectio a peccato, vel remissio peccati venialis, quæ idem sunt, potest intelligi dupliciter, secundum illas duas opiniones prædictas. Uno modo, quod tantum sit remissio pœnæ post hanc vitam, et non culpæ; et tunc potest concedi quod nullus potest resurgere a peccato in se, sed tantum quantum ad pœnam solvendam pro eo. Alio modo ut vult secunda opinio, ut sit remissio quantum ad pœnam et culpam, etiam in se post hanc vitam non quod post mortem per aliquem actum elicitum ab anima tunc remittatur ejus culpa, sicut nec tunc potest peccare venialiter, cum sit in termino, et non viator, sed tantum virtute meritorum præcedentium potest tunc utrumque remitti, et tunc consequentia prima non valet non potest tunc peccare, igitur nec tunc a peccato resurgere, quia non est simile, quia peccare, etiam venialiter, semper est cum aliquo actu elicito, non sic de remissione ejus.

Ad secundum cum dicitur quod peccatum mortale non potest post hanc vitam remitti, igitur nec veniale, cum sint ejusdem rationis. Potest dici secundum utramque opinionem; secundum primam sic, quod nec peccatum mortale, nec veniale remittitur post hanc vitam, nisi per accidens, quia quantum est de se utrique correspondet pœna æterna. Secundum secundam viam dicendum quod non est simile de peccato mortali et veniali, quia peccatum mortale non stat cum bonis operibus et gratia, quia merita omnia, quæ pertinent ad veritatem bonæ vitæ, destruuntur et tolluntur per illud; non sic est de venialibus, quia ipsa stant cum gratia et bonis operibus. Et ideo talia bona opera et merita in acceptatione divina reservata isti usque ad finem vitæ suæ, possunt sibi valere ad deletionem omnium peccatorum venialium. Et cum dicis quod sunt ejusdem rationis, dico quod licet actus peccatorum mortalium et venialium sint ejusdem rationis in *esse* naturæ, non tamen in *esse* moris, meriti vel demeriti; nec illæ malitiæ in se sunt formaliter ejusdem rationis, sicut nec habitus oppositi. *Ad secundum.*

Ad aliud de Angelis, dico quod verum est quantum ad meritum et demeritum quod idem est in Ange- 11. *Ad tertium.*

lis casus, quod hominibus mors, et e converso; sed non sequitur ultra, igitur sicut casus Angelis est irremissibilis, ita et peccatum hominis, dico quod non est simile, nisi concludat de peccato mortali, in quo quis moritur, quia tunc sicut Angelus malus non est in via, sed in termino, sic et moriens in peccato mortali est in termino et lignum aridum ubicumque ceciderit, ibi erit, ex statuto divino; moriens autem in peccato veniali non est in termino statim, quia tunc esset beatus cum peccato veniali; et ideo ad hoc quod habeat illum terminum, oportet per aliquam viam illud deleri; deletur autem in instanti mortis vel post, secundum aliam opinionem; sic tamen est talis in termino, quod est securus de vita æterna, et quod ultra non possit mereri vel demereri. Moriens autem in peccato veniali est vivens vita spirituali; moriens vero in peccato mortali est mortuus vita spirituali.

Secundum veniale non attenditur status.

Ad ultimum argumentum.

Ad aliud, cum dicitur quod per maximam pœnam, quæ est mors, possunt omnia peccata venialia remitti, dico quod quidquid dicant alii, mors si voluntarie tolleretur, deleret omnia peccata venialia, et etiam forte mortalia peccata quantum ad eorum partialem pœnam non solutam. Licet enim mors sit pœna necessario consequens hominem, quia homo necessario moritur, potest tamen Deus illam pœnam voluntarie acceptam et toleratam acceptare pro multis aliis pœnis debitis tam venialibus quam mortalibus, dummodo culpa prius remittatur per absolutionem sacramentalem; et ideo secure imponenda esset latroni, qui statim morietur pro facinore aliquo, mors sua voluntarie sustinenda pro pœna. Et credo quod si fur illam voluntarie sustineat, tanta posset esse illius contritio et displicentia, et voluntaria et libera electio mortis pro pœna sibi debita, quod statim evolaret ad cœlum.

Mors voluntarie accepta solvit magnam partem pœnæ.

QUÆSTIO II.

De sigillo Confessionis.

Utrum Confessor in quocumque casu teneatur celare peccatum sibi in confessione detectum?

Alens. 4. part. [illegible] D. Thom. in supplem. quæst. 11. art. [illegible] art. 1. D. Bonavent. 2 part. art. 1. [illegible] Richard. art. 1. [illegible] Durand. [illegible] Gabriel. quæst. 2 Scot. [illegible] et alii hic scotti.

De sigillo Confessionis quæro: *Utrum Confessor de necessitate in quocumque casu teneatur celare, et habere sub secreto peccata confitentis?* Argumentum primum.

Arguitur quod non, quia confitens potest renuntiare suo juri; igitur in illo casu habet Confessor licentiam confessionem ejus revelandi; igitur in illo casu non tenetur peccata ejus celare.

Item. Bernardus de præcepto et dispens. lib. 4. *[illegible] quod illa, quæ propter charitatem sunt instituta, debent contra charitatem militare*; sed in aliquo casu esset contra charitatem peccatum alicujus celare, ubi revelatio multum prodesset, ut si imminet damnum alicujus [illegible]

civitatis, vel communitatis, et nihil obesset; igitur.

Tertium. Item ponitur casus, quod duo condicunt mortem Sacerdotis, et conveniunt quod interficient eum in nemore, post unus convertitur, et dolens de illa mala voluntate confitetur Sacerdoti eidem, quod condixit cum alio; quæritur quid debet hic Sacerdos facere, si intret nemus, exponet se periculo mortis, si non, revelat quodammodo confitentem, et peccatum ejus, quia ipse intrasset, si ille non fuisset sibi confessus, quod ut videtur, est minus peccatum, quam exponere se morti.

2. Quartum. Item, Abbas sciens per confessionem alicujus Monachum suum deliquisse in grangia, cujus habet curam, potest licite eum amovere a tali cura, quia indigne ministrat in illa, sed ex suspensione vel amotione talis ab illa, quodammodo revelat aliis de monasterio peccatum ejus, saltem in generali, et reddit ipsum suspectum de crimine, quia talis non fuisset amotus, nisi peccatum ejus præscivisset; igitur.

Quintum. Item, Sacerdos absolvens Episcopum Simoniacum, non potest sufficienter confiteri, nisi exprimendo circumstantias talis peccati, et ita personam; igitur in isto casu non tenetur celare peccatum confitentis.

Sextum. Item, necessarium est revelare omne illud in confessione, quod est peccatum vel circumstantia peccati; sed sæpe necessarium est ad peccati explicationem, dicere illud quod est aggravans, vel excusans; sed tale est persona, cum qua aliquis peccat; igitur.

Contra, Magister in littera, et habetur *de Pœn. dist.* 6. *Sacerdos, extra de pœnit. et remiss. cap. Omnis utriusque.* Ratio ad oppositum

SCHOLIUM I.

Sententia Richardi celandam esse confessionem, quia confessor eam revelando mentiretur, quia diceret se scire in propria persona, quod tantum scit in persona Dei. Rejicitur, quia Sacerdos in propria persona, audit et absolvit, sicut conficit et baptizat, licet potestatem ad hæc a Deo habeat, quia non habet potestatem principalem, nec excellentiæ, sed commissariam communem, vel instrumentalem, de quo supra d. 19. Deinde ostendit manifeste Richard. sibi contradicere.

Hæc est opinio solemnis Doctoris, qui dicit quod in nullo casu Sacerdos potest licite revelare confessionem, vel peccatum confessi, quia præceptum de celatione confessionis est negativum, obligans pro semper et ad semper, nisi in uno casu, ut quando inferior non potens absolvere de peccato aliquo consulit Superiorem de illo peccato, qui potest de illo absolvere, narrando sibi peccatum, tacendo tamen personam confitentis. Nam triplici jure tenetur quilibet Sacerdos ad sigillum secreti, et maxime confessionis, scilicet naturæ, et legis divinæ, et Scripturæ, et jure positivo Ecclesiæ. Quod sit de jure naturæ probatur sic: Quilibet tenetur de lege naturæ vitare mendacium perniciosum; sed Sacerdos revelans peccatum confessi, et dicens ipsum scire hoc peccatum, mentitur perniciose. 3. Opinio prima Richardi. Sigillum ligat jure naturæ.

Probatio minoris: Aliquis loquens in persona alterius vere et sine mendacio potest aliquid asserere, et dicere in persona illius, quod si diceret in persona propria, mentiretur, et ita quod vere dicit in persona alterius, potest vere negare in propria, ut ille Angelus, qui loquebatur
Exod. 3. Moysi dicens : *Ego sum, qui sum*, non hoc dixit in propria persona, sed Dei, quia si sic, mentitus fuisset, quia non erat Deus; et ideo si hoc negasset de propria persona quod affirmavit in persona Dei, verum dixisset. Igitur ad propositum, Sacerdos qui in confessione loquitur cum peccatore, et gerit vicem Christi, bene posset ibi dicere, ego scio peccata tua talia; et extra confessionem, ubi gerit vicem hominis, potest negare se scire illa peccata, quæ scivit in persona Dei, quia potest secure dicere, quod nihil novit de illis, ut talis in propria persona; igitur revelans et dicens extra confessionem hoc, quod audivit in confessione, mentitur perniciose, quia ipse est certus quod nihil novit nisi ut Deus, et non ut homo, et ideo revelans extra confessionem ubi loquitur ut homo, mentitur.

4. Impugnatur [illegible] ratio Richard. primo. Contra, ejusdem personæ est audire et cognoscere in causa, et sententiare in ea, ut judex arbitrarius, hoc est per se, quia nullus judex sententiat de ignoto et incognito; igitur in cujus persona aliquis audit et cognoscit peccata alicujus, in ejus persona arbitratur pœnam illis debitam; sed minister, ut Sacerdos, in persona ministri, et non Dei, arbitratur et sententiat in causa confitentis, quia absolvit eum sacramentaliter virtute clavium, et non principaliter. Igitur ut minister in persona audit et scit peccata confitentis etiam extra confessionem etc.

Item, non magis gerit Sacerdos personam Christi hic, quam in sacramento Eucharistiæ, imo minus, ut videtur, quia major est potestas illa, qua conficit corpus Christi, quam illa qua absolvit, quia illud sacramentum, et effectus ejus est nobilior quam hoc, et effectus ejus, quia effectus illius sacramenti est gratia subsistens; sed Sacerdos conficit in persona hominis, et non Dei, ideo vere et sine mendacio potest dicere, hodie celebravi, hodie confeci corpus Christi; igitur sine mendacio potest dicere, hodie absolvi hominem a tali peccato, ut fornicationis. Unde error, qui decipit istos et multos, est, quia credunt idem esse ministrum et Vicarium Dei, et non est ita; Vicarius enim Dei dicitur proprie tenere locum, et vicem ejus. Et illo modo nullus proprie dicitur Vicarius alterius, nisi quia est sententiator in persona ejus, et ideo dicens aliquid, quod audivit, ut vicarie sententians in persona alterius in propria persona, quando non tenet vicem ejus, mentitur. Non sic est de ministro, quia ipse potest aliquid dicere, ut talis, quia audivit ut minister.

Item, secundum istum Doctorem, hic et alibi, et alios omnes, peccata confitentis, vel confessi, nullo modo relata directe, vel indirecte

ad personam ejus possunt aliis revelari in communi sine mendacio, alias nullus confessor posset consulere de peccatis ei confessis sapientiorem, quod est manifeste falsum. Tunc sic, ille qui consulit sapientiorem quid sit faciendum cum adultera, et nescit aliquam mulierem esse adulteram, nec in confessione, nec extra confessionem, nisi illam quam novit adulteram per confessionem, et pro cujus adulterio commisso et audito, quærit consilium, igitur illo modo dicens extra confessionem aliquam mulierem esse adulteram mentiretur, quod est manifeste falsum, et ipsi Doctori contrarium, nam non novit eam alio modo esse adulteram, nisi per confessionem tantum.

Licet dicere peccata in confessione audita quando non inde detegatur pœnitens.

Quarto. Item, *extra, de pœn. et rem. cap. Officii*, Dominus Papa Bonifacius non reprehendit Sacerdotem revelantem peccatum alicujus non relatum ad ipsum, nec etiam scripto revelantem peccatum illo modo.

Præterea, non redarguit eum ibi Dominus Papa de mendacio, sed redarguit eum, quia expressit personam mulieris, quæ se affectu meretricio exposuit viro suo, consulens quid super illo esset faciendum. Arguo tunc sicut prius, nescivit aliquam mulierem fuisse talem, nisi illam, et illam novit talem per confessionem; igitur mentitus esset.

Solutioni occurritur. Si dicas, quod ille dicens hoc alteri sapientiori, vel Prælato, quem super hoc consulit, dicit ei in eodem foro quo dicebatur ei, quia in foro conscientiæ, et sicut Deo, et ideo non mentitur. Dico quod sicut licet ad prælatum recurrere in illo casu, et in illo foro, ratione consilii quærendi, ita licet recurrere ad eum extra illud forum, et propter eamdem rationem, nec non etiam licet ad quemlibet alium sapientiorem sic recurrere ad consilium quærendum, et tunc ut prius, cum nullus possit aliquem consulere, nisi proponendo ei casum quem novit, et ille tantum novit hunc casum per confessionem; igitur dicens se scire illud, super quo petit consilium, semper mentitur, quod est impossibile.

6. Ad fundamentum Richardi et aliorum.

Ad motivum autem eorum, cum dicunt quod Sacerdos audit ut in persona Dei, et sic nihil novit extra confessionem, respondeo quod differt dicere, quod iste audit in persona Christi existens vice ejus, ut Vicarius, et dicere quod ille audit auctoritate ejus, ut minister ejus. In persona autem Dei vel Christi aliquid facere est aliquem actum illo modo exercere, ac si esset Deus, quod non potest pura creatura facere. Et illo modo, proprie loquendo, dicuntur simulatores aliquid facere in personis aliorum, quos simulant, inquantum exercent actus aliquos, sicut illi facerent, etsi non faciunt in omnibus similiter, sicut illi in omnibus, in quibus deficiunt a perfecta similitudine eorum, dicuntur mentiri. Unde simulans aliquem loqui vel comedere, vel cantare inquantum deficit a perfecta similitudine et repræsentatione, dicitur mentiri; facere autem aliquid ut minister, non est aliquid facere, ut Dominus principalis faceret, ut patet de se,

In person[a] alterius aliquid facere, vel dicere et auctoritat[e] ejus differunt.

sed est aliquid facere auctoritate ejus. Sic agit Sacerdos in absolvendo peccatorem, quia non simulat Deum, et ideo non mentiendo potest extra confessionem loqui de peccato confessi non revelando personam confitentis; tum quia non novit ut Deus, sed ut minister; tum quia aliter Ecclesia doceret et hortaretur eum mentiri, cum hortetur quæri consilium a sapientibus, et superioribus, quando causa est ardua et transcendens sapientiam inquirentis; tum quia aliter nunquam posset aliquis prædicare contra vitia mortalia, posito quod non nosceret talia nisi per confessionem; quæ omnia sunt absurda.

SCHOLIUM II.

Probat celandam esse confessionem jure naturæ et positivo Christi ac Ecclesiæ. Adducit optimas et claras rationes. Vide eum in Oxon. hîc a num. 8. Habet optimam doctrinam ad argumenta, de quibus fusius videri potest loco citato, ubi apposita sunt varia scholia, quibus varii casus huc spectantes resolvuntur. Deinde, alterius Doctoris nomine resolvit, quod et ipse docet in Oxoniensi, Sacerdotem teneri ad celandum peccatum complicis, quod ex confessione percepit. Tertio ait statutas esse pœnas revelantibus secreta naturalia in rebus præsertim gravioribus. Quarto, eum, cui Confessarius revelavit confessionem, teneri eodem vinculo secreti, quo Confessarius. Quinto, eodem ligari sigillo, qui malitiose vel fortuito audit Sacerdoti confitentem.

Pono igitur ad probandum quod
7. Sigillum celare jure naturæ probat Doctor primo. Matth. 7. sit de lege naturæ celare secretum alterius, duas rationes. *Matth.* 7. ponit Salvator unam propositionem mere de lege naturæ, scilicet *quæcumque vultis ut faciant vobis homines, illa etiam vos eis facitis*: hinc, inquam, est de lege naturæ; patet *in principio decret. cap.* 1. ut quilibet sit fidelis alteri in eo casu in quo vellet sibi fidem observari. Sed quilibet vult naturaliter peccatum suum, et secretum suum omnino super omnia celari, vel saltem deberet velle, quia quilibet de lege naturæ celat, vel celare debet illud pro fama sua, et si nollet peccatum suum celari, non curaret infamari, quod est impossibile, quia qua ratione non curaret infamari, et quod ille sciret peccatum suum, ut diffamaretur coram illo, nec curaret quod secundus vel tertius, vel totus mundus hoc sciret, quod est incredibile, et contra illud quod *Ecclesiast.* 9. dicitur, *curam habe de bono nomine*, bonum nomen est bona fama; igitur sciens per confessionem et sigillum secreti peccatum alicujus, tenetur illud de jure naturæ celare, et nullo modo revelare.

Confirmatur, quia quilibet de lege naturæ tenetur esse alteri fidelis et secretarius in illo summo secreto, quo vellet eum esse sibi fidelem; sed confessio est commissio summi secreti ex natura sua, et forum secretissimum, quia accusans tantum fuit testis sui criminis, et nullus alius; igitur Sacerdos recipiens illam fidem, ut sic commissam, tenetur illam omnino celare, et revelando fit infidelis et fraudulentus, qui frangit fidem, et fidem quam tenetur habere in commissione summi secreti. Hæc ratio habetur Proverb. 11. *Qui fidelis est, celat amici commissum; qui autem fraudulentus et infidelis, revelat arcana.*

8. Secundo. Confessor promittit implicite celare peccata.

Item, quilibet de lege naturæ tenetur servare promissum ; sed voluntarie audiens aliquem in confessione, obligat se ex pacto ad tenendum illud quod audit in secreto, quia nullus aliter vellet sibi pandere peccatum suum, nisi crederet eum velle celare quod audiret, non solum quia dictum est in secreto, sed quia dictum est in tali foro, quod ex natura sua est secretissimum ; igitur sic tenetur servare sibi commissum in confessione. Hoc habetur ex Scriptura Luc. 6. *Quæcumque promittitis, pacta servate,* etc.

Tertio.

Item, de lege naturæ in ordine debito universi est quod insufficientia et ignorantia unius inferioris suppleatur et dirigatur per alium sufficientiorem et superiorem, et discretiorem, si ex se non posset sufficienter dirigi et mederi ; sed quilibet confessus, vel etiam consulens alium in commissione alicujus secreti, recurrit ad eum, vel ad Sacerdotem, ut ejus stultitia vel ignorantia dirigatur et ordinetur, quia nisi sciret eum esse talem qui sciret, et posset eum consulere, et absolvere, et dirigere, non recurreret ad eum magis quam ad alium ; igitur tollens hoc per revelationem talis secreti, tolleret omnem recursum inferioris, vel cujuscumque ad alium pro consilio, et remedio conquirendo, et ita destrueret omne bonum vitæ politicæ, et communicationem ejus, ut nullus insufficiens juvaretur per alium in consilio, et secreto alterius, si quilibet posset licite secretum sibi commissum revelare ; talis autem incommunicatio et destructio mutuæ subventionis in consiliis est contra legem naturæ.

Non celando secretum tollitur bonum vitæ politicæ, et debitus ordo universi.

Replica.

Sed dices quod istæ rationes concludunt commissum quodlibet sub secreto esse celandum de jure naturæ, et non tantum commissum in confessione. Dicit unus Doctor, qui ponit has rationes in virtute, quod verum est quod in omni casu sigillum secreti est de lege naturæ, maxime tamen sigillum confessionis.

Solutio. Sigillum secreti in omni casu esse de lege naturæ.

9. Sigillum ligare lege divina positiva probat primo. Revelans confessionem retrahit a sacramento.

Secundo ostendo quod sit de lege positiva divina, quod probo sic : Revelans peccatum alterius sibi in secreto commissum, et maxime Sacerdos Christianus, revocat Christianum a lege Christi, quæ est de confessione facienda Sacerdoti alicui, quia simile judicium haberetur de alio, quod de illo, nec teneretur homo habere aliud de alio quam de illo ; sed retrahens sic alium a confessione facienda retrahit a lege Christi de confessione ; igitur peccat contra legem Christi.

Secundo.

Item, lex Christi est, quod istud arbitrium et judicium, quod habet Sacerdos in confessione, sit judicium talis naturæ, quod sit ultimum extremum ultimo decidens omnes causas hîc cognitas, et in cœlo terminatas, ita quod de causa ejus non licet in alio foro arbitrari, nec extra illud forum ventilari ; patet Joan. 20. *Quorum remiseritis,* etc. sed prodens, et revelans crimen sibi confessum, facit arbitrium et judicium illud non esse ultimum, quia ventilat causam ejus extra forum istud ad aliud ; igitur quantum in se est, facit quod judicium Christi et

sacramentum absolutionis non sit tale, quale institutum est, et ita contra legem Christi positivam.

Tertio. Item, præceptum Christi de confessione est, ut homo confiteatur vere, et non mendaciter, quia mendacium ibi est maxime perniciosum ; igitur qui occasione data inducit homines ad confitendum mendaciter, inducit illos ad transgrediendum, et non observandum præceptum Dei. Sed revelans confessionem confessi, dat ei occasionem ad confitendum mendaciter, et non veraciter, et quod ostendat se innocentem Episcopo, et alium nocentem, ut ipse commendetur, et alius vituperetur, quia confitendo se veraciter exponeret se periculo, si alius non celaret; igitur facit talis Sacerdos contra præceptum Christi, et legem ejus positivam, vel scriptam.

10\. Sigillum ligat lege positiva Ecclesiastica, probatur primo. Tertio, est de lege positiva Ecclesiæ, et ideo revelans confessionem alicujus facit contra præceptum Ecclesiæ, sicut patet *extra de pœn. et rem. omnis utriusque sexus*, ubi revelanti confessionem imponit Papa talem pœnam, quod perpetuo ab executione officii Sacerdotalis suspensus vagetur per mundum, et simpliciter ad talia deinceps sit ineptus. Sed ista pœnitentia non est omnibus sufficienter secura, quia talis posset multos corrumpere et ad simile delictum inducere, quia *modicum fermentum corrumpit totam massam*. *Ut* 4. *q.* 3. *Sit tandem*. Dominus Bonifacius imponit talibus revelantibus pœnam magis congruam, ut *detrudatur in aliquo strictissimo Monasterio includantur, et segregentur a communi conversatione hominum, et in arctissimo carcere, et pane tribulationis et aqua angustiæ perpetuo sustententur*. Et ita patet quod triplici vinculo tenetur homo confessor celare sibi in secreto revelata, quia vinculo legis naturæ, legis divinæ et Ecclesiæ.

Quæ sit pœna revelantis confessionem.

11\. Dicit etiam ulterius ille Doctor, quod eodem jure, quo Sacerdos tenetur celare peccatum confessi, tenetur celare peccatum illius personæ, cum qua confessus peccavit, si habuit socium in crimine, quem exprimit in confessione Sacerdoti, quia non posset diffamare illam personam, cujus crimen tantum novit per confessionem, nisi diffamaret confessum sibi, quia hoc vellet quilibet naturaliter sibi fieri in simili casu.

Item, eodem modo dicit de commissione alicujus secreti, quod quilibet tenetur illo triplici Jure ad celationem illius, et potest probari per illas tres rationes primas, quod sit de Jure naturæ, et per alias duas suppositas quod sit de Jure positivo divino.

Item, lex positiva Ecclesiæ imponens illas pœnas revelanti confessionem, imponit easdem revelanti secretum alicujus sibi in consilio commissum, saltem implicite, quia idem est judicium de utroque, nisi quod differunt secundum magis et minus juris secreti. Ad hoc etiam revelanti secreta secretorum consiliorum apponitur una specialis pœna infamiæ, quæ accidit sibi ex hoc quod revelat aliquid, quod non potest probari in foro publico, vel extra forum, in quo committebatur, unde puniendus est, et reputandus ex tunc de-

nuntiator falsi criminis, et ita calumniator, qui est infamis, *Extr. de calumn. c. dilectus.* Unde sive ille accuset alium de crimine tali noto tantum per consilium, sive quomodocumque denuntiet crimen alterius, tenetur ad pœnam illam et alias supradictas.

Secundo addit ille Doctor, quod ille alius, cui Sacerdos revelavit confessionem alterius, et peccatum notum in confessione, tenetur celare illud peccatum, sicut Sacerdos, qui hoc audivit in confessione; et hoc dicit esse ex duplici Jure prædicto; sed de Jure Ecclesiæ dubitandum est, nam non est hoc ita explicitum.

Quare ille, cui Sacerdos revelavit confessionem alterius teneatur ad sigillum.

Ratio autem quare ad hoc tenetur est ista, quia transferens aliquid de facto, quod non potest licite transferre de jure, non dat alteri jus utendi licite illo, quod transfert in eum, quia ipse non potest sic transferre de jure et licite. Sed talis est Sacerdos revelans alteri peccatum, quod audivit in confessione; igitur ille, cui illud revelavit, non potest habere licite jus dicendi, vel revelandi illud alicui alteri.

Audiens confessionem factam sacerdoti tenetur eodem jure ad sigillum, quo sacerdos.

Tertio et ultimo, dicit ille Doctor, quod auscultans confessionem alicujus sacerdoti factam, sive fraudulenter et dolose, sive in casu hoc audiat, vel auscultet, semper eodem jure, quo tenetur et ipse sacerdos, tenetur et ille ad celationem illius, et præter hoc, si dolose et fraudulenter auscultet confessionem confitentis, ut sciat illam, peccat mortaliter, nec potest alicui licite revelare, et crimen reportat pro curiositate sua.

SCHOLIUM III.

Ad primum, non licere, etiam de licentia pœnitentis, confessionem relevare, nec id ad quidquam deservit, quia si vult pœnitens revelari, dicat extra confessionem. Vide de hoc in Oxon. n. 18. Ad tertium, nomine alterius ait non licere declinare ab ingressu nemoris, si inde colligant alii revelationem confessionis; tamen declinare licitum esse absolute docet in Oxon. hîc num. 20. et tenent Major, Henriquez, Sanchez ibi in scholio citati. Ad quartum, quando potest quis amoveri ab officio ex scientia confessionis, vide ibid. in schol. n. 23. Ad sextum, potius dimidiandam confessionem, quam confitendum esse peccatum, per quod revelaretur prior confessio. Vide ibid. num. 24.

Ad primum argumentum in oppositum, cum arguitur quod quilibet potest renuntiare juri suo, concedo; sed non potest renuntiare, vel licentiare in jus alienum et in malum alterius. Sed in casu proposito non est tantum malum, vel incommodum hominis peculiaris revelatio peccati sui, quantum est malum et damnum totius communitatis, cujus pax et tranquillitas totaliter destrueretur, si nullus per consilium suum posset supplere indigentiam, ignorantiam et defectum alterius, quia iste non servando in secreto consilium sibi commissum occasionaliter fecit, ut nullus velit alium consulere, aut sacerdoti confiteri; unde non est tantum jus suum proprium, sed totius communitatis. Esto etiam quod esset jus suum proprium, non tamen potest ei renuntiare, si sua renuntiatio sit contra jus divinum, et jus Ecclesiæ; et ideo licet quantum est

13. Ad argum. primum principale.

Confessio non potest revelari etiam de licentia confessi.

ex parte sui renuntiare posset juri suo, non tamen in quantum est contra jus superius, cujus auctoritatem magis debet sequi quam suam. Unde non potest confessus dare licentiam confessori ad revelandum aliquid extra confessionem, quod sibi dixit in confessione, et dato quod posset dare licentiam, confessor tamen non posset revelare propter jus naturæ contrarium, jus divinum et Ecclesiæ. Illud vero idem quod dixit in confessione, potest sibi dicere extra confessionem, et tunc vel dicit hoc idem illi per modum secreti consilii, et neque sic potest ille alii revelare propter supradictam rationem, nisi petendo consilium de illo; vel non dixit per modum secreti, et tunc potest revelare illud, sicut si alius dixisset hoc coram decem, dummodo sciat alium non esse offendendum, nec scandalizandum ex hoc.

[Q]uid faciet [c]onfessor quando confessus [v]ult ipsum dicere [et]iam confessionem aliis.

14. Ad [s]ecundum.

Ad secundum, cum dicitur quod statutum est ex charitate non debet contra charitatem militare, concedo. Sed dico quod ille actus, scilicet revelare crimen notum per confessionem tantum ex natura sua, et genere proprio militaret contra charitatem, quia non esset via quomodo ille actus posset fieri licite, sed esset in præjudicium et læsionem communitatis, et tenetur confessor communitati in secreto suscepto; esset etiam contra jus naturæ, divinum et Ecclesiæ. Addit etiam ille Doctor, quod ille versus Juristarum in sententia falsus est :

Silere [c]onfessionem in nullo casu est [c]ontra charitatem.

Hæresis est crimen, quod nec confessio celat.

Ad tertium.

Ad aliud de sacerdote, quem duo volebant occidere in nemore, dico quod multæ sunt viæ et occasiones aliæ divertendi a nemore, et posset dicere illis, qui condixerunt in mortem ejus : volo prius intrare in talem villam, vel talem, et postea nescio quid faciam propter impedimenta, quæ possunt accidere ; nec in hoc revelat confessionem alterius illorum, quia etsi ille nunquam fuisset ei confessus, multæ causæ de novo ortæ poterant impedire eum ab ingressu in nemus. Dicit tamen iste Doctor quod si esset aliquis casus possibilis, in quo impossibile esset istum intrandum in nemus divertere ab eo, nisi revelaret confessionem confitentis in facto suo, tenetur potius ad præceptum Domini servandum, scilicet intrare et subire mortem, quam confessionem aliquo modo revelare suo dicto, vel facto, et talis tunc sustinendo mortem esset revera Martyr.

Ad aliud de Abbate amovente monachum a grangia pro peccato noto tantum per confessionem, dico quod si sit consuetudo communis monasterii, vel Abbatis ad movendum monachos suos ab officiis et curis sibi commissis, propter bonas causas, sicut propter malas, videlicet ut quiescat ad tempus, et alius probetur ; dico quod amovendo istum, quem in rei veritate scit malum, non revelat aliis fratribus suis, nec directe, nec indirecte crimen suum, quia alias etsi non peccasset, etiam amoveretur ex consuetudine illius domus ; si autem sit talis consuetudo monasterii, quod aliquis tam-

diu moratur in officio alicujus curæ, quamdiu nihil mali probatur contra eum, tunc amovens eum a tali cura reddit eum graviter suspectum fratribus suis, et facit eum infamem, et peccat mortaliter in isto casu.

Ad quintum. Ad aliud de sacerdote, qui absolvit Episcopum simoniacum, dico secundum istum Doctorem quod in illo casu debet sacerdos differre confessionem de illa absolutione erronea talis personæ, quamdiu potest esse, et usquequo habeat talem sacerdotem, qui non posset per talem confessionem devenire in cognitionem illius Episcopi simoniaci, ab eo absolvit, et si nullum talem posset habere, confiteatur Deo, et sufficit, quia simile est de eo et de illo, qui non invenit ministrum idoneum, vel de barbaro in terra aliena, vel confiteatur in generali dicendo se male et stulte dispensasse sacramentum absolutionis; sicut audiens modo mulierem, et absolvens eam de illo in quo non potuit, et postea statim confessus fratri suo, non debet dicere, male absolvi mulierem de viricidio vel adulterio, vel hujusmodi, quia statim deveniret ille alius in notitiam talem, quod illa mulier sic peccavit, et ita violaret sigillum secreti; sed vel debet expectare per mensem, vel plus, vel minus, quando probabile est quod absolvit multas tales mulieres, et hoc dicendo, de nulla determinata faciet suspicionem; vel conferendum est de hoc in generali, sic dicendo, male et stulte ministravi sacramentum absolutionis, vel pœnitentiæ; tenetur enim talis ad celandum peccatum sibi confessum et tenetur confiteri hoc quod absolvit ab illo peccato, a quo non potuit, quia tenetur ad duplex præceptum, scilicet celationis peccati alieni, et confessionis propriæ de suo peccato et magis tenetur ad proprium peccatum confitendum, scilicet sic in generali, quam omnino sic celare alienum, quia sic non celare, videlicet in generali confiteri, non est illud revelare, nec sigillum secreti aliquo modo violare, quia per hoc nullo modo devenitur ad personam, cujus peccatum sic narratur.

Potius dimidianda est confessio quam sigillum violandum.

16. Ad sextum. Ad aliud, cum dicitur quod exprimere oportet, vel specificare personam, dico quod licet iste confessus, quidquid sacerdoti in illo foro dicit, dicit sibi per modum summi secreti et sigilli confessionis, ita quod nullo modo committeret ei tale secretum, nisi sciret eum velle celare; dico tamen quod talis nullo modo tenetur ad revelandum personam, quantumcumque sit circumstantia aggravans peccatum confitentis. Si autem non posset perfecte confiteri, nisi revelando personam illam propter circumstantias aggravantes, dico quod tunc debet exprimere circumstantias illas, quæ aggravant peccatum confessi in generali, et non personam, nec circumstantias in speciali, quia persona simpliciter non aggravat, sed conditiones et circumstantiæ ejus aggravant, et ideo illæ debent exprimi, non in speciali, quia tunc fieret contra triplex jus, ut dictum est, et contra præceptum negativum de non revelando, quod obligat semper et ad semper. Non tantum autem obligat præceptum

Circumstantiæ speciales aggravan[tes]

tes quandoque on sunt in onfessione anifestandæ.

de confessione facienda, quia non est de lege naturæ, nec est necessarium semper et ad semper, quia in multis causis, ut prius patuit, sufficit pœnitentia virtus sine pœnitentia sacramento, et quod peccata venialia non cadunt necessario sub illo præcepto. Multi autem sunt, qui aliter non peccant quam venialiter.

DISTINCTIO XXII.

De reditu peccatorum.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum peccata per pœnitentiam dimissa in recidivante redeant eadem numero.

D. Thom. 3. *p. quæst.* 88. *art.* 1. D. Bonav. *hîc art.* 1. *quæst.* 1. *et* 2. Rich. *art.* 1. *quæst.* 1. 2. *et* 3. Durand. *quæst.* 1. Albert. *art.* 1. Abulens. *in c.* 18. *Mat. quæst.* 140. Suar. 4. *tom. disp.* 13. *sect.* 1. Sotus *d.* 16. *quæst.* 2.

1. Circa distinctionem vigesimam secundam quæro : *Utrum in eo, qui cadit a vera pœnitentia, per recidivum redeant peccata prius dimissa per pœnitentiam ?*

Argument. primum affirmativum. Augustin. Arguitur quod sic. Augustinus contra Donatistas *lib.* 1. *cap.* 5. et ponitur in littera : *Redire dimissa peccata, ubi fraterna charitas non est, apertissime Dominus in Evangelio Matth.* 18. *docet in illo servo, in quo Dominus debitum prius dimisit, et repetiit eo quod ille conservo suo dimittere noluit, et jussit eum suffocari, et poni in carcere quousque universum debitum suum redderet propter ingratitudinem, quam ostendit post peccatum, et debitum ei dimissum;* igitur peccata prius dimissa redeunt, si deinceps aliquod replicatur. In hac auctoritate *Matth.* 18. fundantur omnes auctoritates Sanctorum in littera.

Secundum. Item, Jacob. 2. *Qui in uno offenderit, factus est omnium reus.*

Tertium. Item, si aliquis contritus de peccatis suis contemneret confiteri, tunc quæro an illa peccata, de quibus fuit contritus, redeunt post talem contemptum confessionis; si sic, habeo propositum; si non redeunt, igitur huic peccato nulla adhibetur pœna, sed erit dimissum sine secunda et tertia parte pœnitentiæ, quod est inconveniens.

Quartum. Item, tenebræ possunt redire eædem in numero; igitur et peccatum prius remissum; consequentia est manifesta, quia peccatum est tenebra, et privatio gratiæ, quæ deberet inesse. Antecedens probatur, quia privationes distinguuntur per habitus *secundo de Anima, text.* 118. *et* 3. *de Anim. t.* 25. sed idem est habitus numero respectu tenebræ prioris et posterioris, ut lumen, vel gratia, et idem numero susceptivum, ut idem aer numero, et eadem anima numero.

Ratio prima in oppositum Augustin. Contra, nullum successivum redit idem numero, quia tunc successivum non esset successivum, sed permanens, et essent contraria simul vera. Sed peccatum habet *esse* in *fieri*, et in quadam successione, quia non est in anima nisi per actum nostrum, quia *Deo auctore non fit homo deterior,* secundum Augustinum 83. *quæst. q.* 3. igitur non potest redire idem numero.

Secunda. Item, peccatum non, potest esse

in anima nisi per actum peccantis; sed actus, quo quis prius peccat, non potest redire, nam cum de novo aliquis peccat, recidivat, cum sit simpliciter alius actus; igitur nec peccatum primum redit per recidivum in secundum peccatum.

SCHOLIUM I.

Potest peccatum sumptum pro ordinatione ad pœnam redire, sed de facto non redit. Prima pars patet, quia potuit Deus ab æterno pro tempore *A*, ordinare aliquem pro peccato ad pœnas, et pro tempore *B*, eumdem non ordinare ad eas, condonato peccato, sub conditione tamen si recidivaret, quod iterum maneret ordinatus ad easdem. Hoc potest homo pluribus actibus, et unus simplex Dei actus sine mutatione æquivalet multis actibus hominis cum suis mutationibus. Secunda patet ex c. *Divina, de pænit. d.* 4. et ex Augustino in Psal. 31. *Beati, quorum remissa, etc.*

2. An idem numero peccatum redire possit. Circa istam quæstionem declaro tria: Primo, si sit possibile eadem peccata numero redire, quæ prius erant dimissa? Secundo, ostendam quomodo non redeunt de facto. Tertio, quomodo possibile est ea aliquo modo redire, et aliquo modo redeant.

Ratio Richard. De primo, dicitur quod impossibile est aliquomodo peccatum quoad maculam redire, nisi per potentiam et actionem divinam. Sed impossibile est peccatum sic aliquo modo redire per actionem divinam, Augustin. quia secundum Augustinum citatum: *Deo auctore non fit homo deterior*; ergo, etc.

Rejicitur primo. Hæc ratio nihil facit ad intentionem propositæ quæstionis. Esto enim quod verum sit quod peccatum idem numero quoad maculam actualem tam in actu elicito quam in actu exercito, non possit redire, non propterea satisfacit intentioni quæstionis, quia quæstio hæc non quærit si redeant peccata quantum ad maculam actualem, vel culpam, quia quærit an post recidivum in aliquod peccatum novum, redeat reatus, et obligatio ad pœnam pro peccatis dimissis. Et hoc est quærere an peccata post recidivum redeant quantum ad obligationem illam ad pœnam, et non quantum ad maculam actualem, quia sic *Deo auctore fieret homo deterior*; sed non concludit quin possint redire quantum ad reatum et obligationem ad pœnam, *quia Deo auctore*, id est, solo actu voluntatis divinæ potest ille recidivans de novo in peccatum juste ordinari ad majorem pœnam, quam sit illa, quæ est debita illi peccato de novo commisso, quia potest ordinari ad illam, et ad totam illam, quæ debebatur omnibus peccatis prius dimissis in confessione per sacramentum pœnitentiæ.

Quod autem juste possit ordinari a Deo, et voluntate ejus ad eamdem pœnam post recidivum in unum peccatum, ad quam prius ordinabatur pro peccatis præcedentibus, patet, quia actus peccandi non est causa ordinationis, vel volitionis divinæ obligantis aliquem peccantem de novo ad pœnam, quia talis ordinatio alicujus ad pœnam est æterna, sicut voluntas divina eam sic ordinans est æterna. Actus autem peccandi est temporalis, et temporale non est causa æterni; ergo absolute potest Deus ordinare istum ad vitam æternam juste, vel ad pœnam tantam vel tantam sicut sibi placet.

quia sua voluntas sic ordinans est regula justitiæ ex culpa illius, et per consequens potest habere actum eumdem ad infligendum huic pœnam tantam quantam prius.

Et si dicas quod Deus non posset isti recidivanti infligere juste totam pœnam correspondentem peccatis dimissis, dico quod sic, quia sicut habetur in Canon. *dist.* 12. *q.* 2. *Episcopus,* ille qui mancipium propter ingratitudinem iterum juste subjicit, juste facit; igitur a simili, homo a servitute peccati liberatus per Dei misericordiam, ut dicitur *dist.* 24. *hujus*, propter ingratitudinem, ita reus et peccator constituitur sicut ante fuerat, quantum ad obligationem pœnæ.

3. Quamvis post actum peccati nihil positivum remanet, manet tamen ordinatio ad pœnam, et actus præteritus moraliter.

Sic igitur dico ad propositum, quod licet non remaneat aliquis actus positivus maculæ actualis in anima, qui prius inerat, quia *non potest Deus ingenita facere quæ facta sunt*, quantum ad relationem successionis in actu, quæ præfuit, potest tamen eadem obligatio ad pœnam redire per solam actionem voluntatis divinæ, quæ prius inerat ei pro peccatis prioribus, et si hoc fieret, juste fieret.

Rejicitur. Secundo.

Item, possibile est me per actum novum alicujus ingrati de novo offendentis redire ad eamdem offensam et culpam, quam prius dimisi, et per consequens appetitum novum vindicandi et obligandi eum ad eamdem pœnam, ad quam prius ordinavi eum; igitur Deus eadem volitione, qua voluit prius dimittere isti peccatum, et obligationem ad pœnam æternam pro tempore quo confitebatur, potest eum obligare post recidivum ad pœnam æternam, et eamdem prius dimissam modo infligere, quando recidivat, et ita potest velle opposita, scilicet dimittere, et non dimittere pro diversis instantibus, nulla facta in eo mutatione volitionis vel voluntatis, sed tantum in objecto extra, et ita eadem volitione antiqua, qua prius voluit istum non obligari ad pœnam, quando confitebatur, et pœnituit, vult istum obligari ad pœnam, quando recidivat, vel saltem potest hoc juste velle, et ita potest velle opposita remittere aliquam pœnam, et eamdem exigere prius remissam pro diversis instantibus successive fluentibus in tempore.

Potest quis ex ingratitudine alterius ad eamdem offensam redire.

Deus eadem volitione potest velle opposita pro diversis instantibus.

4. Resolutio secundi articuli.

Quantum ad secundum articulum, an scilicet redeant eadem peccata de facto, quantum ad obligationem prædictam ad pœnam eamdem numero, ad quam prius obligabatur, dico quod non redit idem reatus, vel eadem obligatio ad pœnam, quæ prius remittebatur in confessione, nec eadem numero, nec eadem specie. Non eadem numero, quia pœna vel obligatio ad pœnam non redit, nisi redeunte malitia actuali, et actu peccandi ; sed Deus statuit per legem clementiæ suæ, ut actus peccandi semel extinctus nunquam amplius reviviscat; igitur cum obligatio nova ad pœnam sequatur novum actum, sequitur quod obligatio ad pœnam debitam antiquo actu nunquam redeat ipso actu simpliciter extincto.

De facto non redit idem peccatum numero, vel specie quantum ad obligationem prædictam.

Similiter non redit necessario eadem obligatio specie, quia, ut dictum est, nova obligatio ad pœ-

nam est ex novo actu. Sed recidivans non semper peccat eodem actu secundum speciem, quo prius peccavit, sed opposito actu quandoque, ut quia forte prius peccavit extremo defectu illiberalitatis vel pusillanimitatis, modo autem peccare potest extremo superabundanti avaritiæ, vel audaciæ, et sic de aliis. Sed unum oppositum non reducit aliud, sed magis ipsum expellit; igitur nec ille novus et oppositus actus reducit antiquam obligationem debitam actui opposito et antiquo, licet Deus posset eam juste isti peccato novo infligere, lex tamen clementiæ ejus ita ordinavit *ut peccata prius dimissa, ulterius in ultionem redire non patiatur,* sicut habetur de pœnitentia versus finem *dist.* 4.

SCHOLIUM II.

Primum dictum : *Licet peccata non redeant per recidivationem, redeunt tamen merita per pœnitentiam.* Ita communis hic cum D. Thom. 3. p. q. 89. art. 5. D. Bonav. d. 14. 2. p. art. 2. q. 3. Secundum : *Quilibet resurgens a peccato accipit jus ad majorem gloriam quam habuit, quando cecidit, quia habet novum jus simul cum antiquo.* Tertium : *Non semper resurgitur ad majorem gratiam.* Ita omnes, qui tenent per opera remissa charitatis, et omnia aliarum virtutum, non augeri charitatem. D. Thom. 2. 2. q. 24. art. 6. Alens. 4. p. q. 97. m. 3. Sotus. d. 16. q. 2. art. Oppositum tamen communius est, cui maxime favet Trid. sess. 6. cap. 20. et can. 24. et 32. nec est alienum a Soto dist. 21. q. 1. a. 10. tantum ait hanc opinionem esse probabilem, et secundum ipsum idem est de his et de meritis resuscitatis.

Dubium. Sed hic est unum dubium, quia opera bona facta in charitate prius et post, quando homo est in peccato mortali, sunt mortua, quia non valent sibi ad vitam æternam secundum illud Ezech. 18. *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem, omnes justitiæ, quas fecit, non recordabuntur,* tamen postea quando absolvitur ab illo, et est in gratia et charitate, omnia illa opera priora reviviscunt et valent sibi ab vitam æternam ; non quidem redeunt illa opera meritoria in se, cum sint præterita, sed in ordine ad vitam et gloriam æternam ; igitur a simili, licet priora opera mala et demeritoria non redeant in se, redeunt tamen in ordine ad pœnam, et illa antiqua pœna eadem numero determinata antiquis peccatis prius dimissis, potest redire juste ad puniendum peccatum novum recidivantis, præter illam pœnam, quæ debetur sibi ex ratione illius novi peccati. Consequentia probatur, quia ita est Deus vindex malorum, sicut est retributor bonorum.

Dico quod Deus non sic punit mala, sicut præmiat bona nostra. 6
Et in hoc apparet maxima misericordia sua, sicut enim præmiat bona nostra opera, ex quo semel sunt facta, quantumcumque interveniat peccatum mortale, de quo homo postea pœniteat, semper sunt nostra, sicut si essent actualiter et simpliciter in nobis, et habent esse simpliciter in acceptatione divina ut pro eis reddatur secundum justitiam distributivam vita æterna, et nunquam sunt mortua extincta vel tecta, quamdiu homo est viator, sed tantum suspensa. Et ideo quæ prius erant accepta, cum homo desierit a peccato, incipiunt de novo accepta esse ad

sicut mala per pœnitentiam, 3. de pœnit. c. 32.

vitam æternam, et ita quasi bis sunt acceptata; sed mala et peccata semel deleta quantum ad pœnam vel culpam per pœnitentiam et absolutionem pœnitentialem ita sunt deleta, ac si nunquam fuissent facta, quia totaliter sunt tecta et remissa; ideo non est vindex malorum bis, quia *non punit, nec judicat Deus bis in idipsum.* De hoc habetur *extra de sent. excomm. De cœtero,* in textu et in glossa, quod semel est extinctum, nunquam reviviscit. Pro hoc est Augustinus *dist.* 3. *de pœnit. c.* 33. ubi respondit quidam objectioni probanti quod Deus diligit peccata, quia semper dimittit. Dicit Augustinus quod maxime Deus odit peccata, quia quantum in se est, semper vellet ea annihilare et destruere, et bona facta nunquam, quia semper remanet idem jus in illis, ut patet in istis litigiis, in quibus jure remanente, potest tolli actio ad tempus, et postea actio iterum inchoari; quando vero tollitur actio et jus, non potest actio iterum inchoari. Ita in proposito cum quis pœnitet de peccato commisso, tollitur actio et jus; sed per peccatum, bona quæ fiunt, non extinguuntur quantum ad jus, sed quantum ad actionem, quamdiu manet in peccato, quia pro illo tempore non est capax actionis.

Deus non punit bis in idipsum. Augustin. ad Maced. ep. 54.

7. Sed ex hoc accidit quoddam dubium. Dices enim quod ex hoc sequitur quod quando aliquis resurgit a peccato semper resurgeret in majori charitate quam prius habuit, quod est manifeste falsum.

Item, sequeretur quod secundo cadens in novum peccatum, non gravius caderet quam prius, quod est falsum, quia peccatum additum peccato aggravat præcedens peccatum. Et quod resurgat in majori charitate, probatur, quia omnia priora opera bona, cum ille resurrexit a peccato, sunt viva, quia semper manent in acceptatione divina, et principaliter, quia in actu resurgendi habet unum bonum motum in Deum de novo, quem prius non habuit. Secundum patet, scilicet quod non gravius cadit, quia non addit novum peccatum, sed tantum iterat peccatum illud in quod prius cecidit.

Duæ instantiæ.

Ad ista respondeo. Ad primum, dico quod quicumque resurgens a peccato de novo propter plura merita, et bona opera, quæ prius fecit, habet ex divina justitia distributiva ordinem ad majus præmium, et majorem gloriam intensive, quam prius habuit, antequam cecidit; et tamen propter illa plura merita non habet majorem gratiam vel charitatem, quam prius habuit, quidquid dicatur de charitate dormiente. Unde tota Scriptura divina clamat quantitatem præmii correspondere operibus meritoriis et non habitibus, nam secundum Philosophum 1. *Ethic. cap.* 5. per habitum non distinguitur miser a felice, dormiens a vigilante. In Symbolo autem dicitur quod *qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam,* etc. 8.

Ad primam instantiam. Quilibet resurgens a peccato resurgit ad majorem gratiam. Aristot. Miser et felix non distinguuntur per habitum.

Item, nullum opus bonum manet irremuneratum, nec malum impunitum, licet Deus sit abundans retributor bonorum, et remissus punitor malorum; nec tantum correspondet operibus meritoriis gloria et præmium acci-

dentale, sed etiam essentiale, quia posito quod opus meritorium posset esse sine gratia acceptum, ut quod actus ex genere actus esset acceptus Deo, adhuc correspondet sibi præmium et gloria essentialis, quia quodlibet tale opus esset meritorium et remunerabile vita æterna, et consequens cuilibet gradui operis meritori correspondet gradus in præmio, et majori gradui meriti major, et intensior gloria et retributio, modo tamen ad hoc quod opera nostra sint accepta Deo, et digna præmio vitæ æternæ, requiritur charitas et gratia, quia sine ipsa impossibile est placere Deo, non tamen intensioni, sed operi meritorio, quod elicitur secundum inclinationem ejus correspondet præmium. Unde habens solum charitatem sine meritis et bonis operibus, habebit tantum de gloria et præmio essentiali, sicut habens minorem charitatem cum multis meritis et operibus bonis, non tamen habebit tantam gloriam habens solum charitatem magnam sine operibus meritoriis sicut cum eis, quia eis correspondet principaliter præmium.

...ria est ...emium ...ntiale respon-dens ...eritis.

9. Ad ...tionem ...forma.

Per hoc ad rationem primam dico quod non sequitur, ille qui cecidit et resurgit in majori merito, igitur in majori charitate, quia si stetisset, habuisset multo majorem charitatem, et multo plura opera meritoria bona quam habeat postquam resurget, quia dum peccavit, potuit tunc habuisse opus bonum et meritorium; nec sequitur etiam propter majus augmentum meritorium, augmentatio charitatis in operibus, nisi extendendo augmentum charitatis ad opera meritoria, quia non omnes operationes meritoriæ statim augent meritum, quantum natæ essent augere illud, sed differtur in multis usque ad instans mortis, vel ad retributionem æternam, ubi dabitur correspondens præmium meritis bonis prius factis, ad gloriam cumulandam majorem, unde nunquam negligas bene operari, quia nullum bonum tuum erit irremuneratum, sed salva erunt tibi omnia merita tua ad majus bonum tuum, et ad gloriam tuam augendam. Et ita licet in personis perfectis, ut in beata Virgine, multitudinem meritorum sequatur augmentum gratiæ et charitatis, quia sibi dispensative data est hic tanta gratia, quantum ad habitum in se, quantam habet modo in cœlo, et hoc decuit eam, ut esset habitaculum dignum filii Dei, quamvis actus ejus sit modo intensior in cœlo propter habitum vel actum gloriæ, quam actus charitatis quam habuit in hac vita, non tamen oportet propter majora merita necessario habere majorem charitatem. Secundum supponit unum falsum, videlicet, quod non addit novum peccatum. De hoc in tertio articulo.

Non semper resurgit peccator cum majori charitate.

Quoad habitum tanta erat charitas beatæ Virginis in via, quanta nunc in cœlo.

Ad majora merita non necessario requiritur major charitas.

SCHOLIUM III.

Redeunt peccata remissa in relabente quoad circumstantiam ingratitudinis. Ita communiter cum D. Thom. 3. p. q. [illegible]. art. [illegible] et optime explicat capita, ex quibus aggravatur peccatum recidivantis, scilicet ex pluralitate obligationis, et quia remissum fuit

ei maximo indebita, et quia promisit tacite dum resurgeret, non recidivare. Absolute tamen resolvit contra D. Thom. 3. p. q. 88. art. 1. et alibi.

10. Quomodo redeunt peccata?

Circa tertium videndum est quomodo redeant peccata prius dimissa et quomodo non? Et dico quod peccata prius dimissa non redeunt in se, quando novum peccatum committitur, sed redeunt ut circumstantiæ aggravantes novum peccatum, quia gravius et magis peccat recidivans, cui prius dimissa sunt peccata ex circumstantiis et conditionibus aggravantibus peccatum ejus quam innocens, qui tunc primo cadit in peccatum, quia recidivans contra plura præcepta facit quam innocens. Innocens enim, qui nunquam peccavit nisi modo, transgreditur tantum unum præceptum, scilicet de non peccando mortaliter. Nam quilibet tenetur ex præcepto divino ad non peccandum, et ideo ligatur tantum uno vinculo, ad hoc ut reconcilietur; sed peccans postquam dimissa sunt ei peccata sua, et postquam resurrexit ab eis, obligatus erat ad non peccandum amplius duplici vinculo præcepti; uno quidem generali, quo obligatur ad non peccandum mortaliter; alio quidem speciali, quo obligavit se ex præmisso, et proposito proprio ad amplius non peccandum. Nam nullus potest resurgere a peccato, nec justificari ab eo, nisi servando præceptum Domini generale de non peccando mortaliter, ad quod tenetur ratione præcepti, et nisi habeat firmum propositum ad amplius non peccandum, ad quod tenetur ratione commissi, vel promissi, ad quod non tenetur innocens, qui non peccavit mortaliter, sed ad primum tantum.

Cur gravius sit peccatum recidivantis quam innocentis.

11. Peccatu[m] reincide[n]tis est, grav[ius] ex circu[m]stantiis aggrava[n]tibus.

Item, quantum bonum alicui collatum est minus debitum, et magis gratiosum, tanto est liberalius collatum, et magis obligativum; sed Deus dans peccatori inimico gratiam resurgendi a peccato, dat sibi aliquid omnino indebitum, quia Deus non est sibi debitor, nisi ad pœnam sibi infligendam, quia nihil aliud est sibi debitum pro peccato, nisi pœna ordinans illud. Deus autem est debito innocentis coagens ei ad conservandam in eo suam innocentiam, et hoc meretur de congruo ille innocens; igitur si post peccatum justificet istum, et faciat eum resurgere a peccato per pœnitentiam, confert ei bonum sibi indebitum mere liberaliter, et obligat eum multiplicius debitorem sibi quam innocentem, quia plus tenetur Deo dimittenti ei peccatum ex lege gratitudinis quam alius; et ideo peccans et recidivans de novo in peccatum ex circumstantiis aggravantibus, committit gravius peccatum mortale, et peccat contra triplicem legem, quia contra legem gratitudinis, ut ingratus, non recognoscens Deum quando recidivat, ut liberaliter conferentem sibi prius gratiam resurgendi; et contra legem promissi, quam fecit in pœnitentia, de amplius non peccando; et contra legem præcepti communis de non peccando. Innocens autem cadens in peccatum, non facit nisi contra unam legem tantum, scilicet de non peccando; et sic propter ingratitudinem et promis-

incidens peccat contra simplicem legem. sum non servatum, dicuntur peccata redire, non quia priora peccata in se redeant, sed quia quantum ad tales circumstantias aggravantes hoc peccatum novum, illa dicuntur redire.

12 Objectio prima. Contra istud objicitur sic : Illa non aggravant peccatum, quibus non existentibus, peccatum illud esset in se alias gravius, vel æque grave ; sed illæ circumstantiæ peccati, in quod recidivans cadit, sunt hujusmodi ; igitur non aggravant ipsum. Probatio minoris, quia si nulla peccata fuissent ei prius dimissa, sed fuisset semper innocens, tunc æque graviter peccaret, sive gravius, quia cadens a statu innocentiæ gravius peccat quam cadens a statu pœnitentiæ ; tum quia majus beneficium recipit iste, cui Deus conservavit innocentiam, quam cui concessit pœnitentiam post peccatum ; tum quia innocens minorem habet occasionem cadendi.

Secunda. Item, si peccata dicuntur redire propter circumstantias aggravantes, aut igitur hoc peccatum novum sic circumstantiatum circumstantiis aggravantibus est peccatum unum, aut plura ? Si unum, igitur illi potest aliquod prius esse æque grave, vel gravius ; si sit plura, sequitur quod quandocumque aliquis peccat secundum fornicationem tantum, vel aliud crimen, oportet eum pœnitere et dolere de illo ut de tribus peccatis.

SCHOLIUM IV.

Resolvit innocentiam majus beneficium esse quam pœnitentiam, quod etiam docet D. Bonav. hic art. 1. q. 2. Gab. q. un. art. 3. etsi alii oppositum teneant. Ad secundam objectionem ait, quod quodlibet peccatum concomitantur inobedientia, contemptus et ingratitudo ; sed non sunt peccata specialia nisi directe intendantur, ut si quis eo fine operaretur, ut violaret legem, vel ut contemneret beneficia accepta ; quare non est necesse has circumstantias confiteri, quando non est talis intentio, quia de se Judici innotescat, si tamen ea quis confiteatur, melius est.

Ad solutionem istarum, præmitto hanc assertionem, scilicet quod majus beneficium Dei est, et major gratia simpliciter conservare istum in innocentia quam dimittere, vel remittere alii peccata sua, postquam cecidit ab ipsa innocentia ; et ideo majus beneficium et gratiam contulit Deus beatæ Virgini et Angelis sanctis, confirmando eos in innocentia perpetua, ne possent peccare, quam si remitteret eis peccata, vel justificaret a peccato, quia ipsum nunquam peccasse, quod non potest restituere post lapsum, fuisset maximum bonum. Unde donum innocentiæ conservatæ comparatum ad donum dimissionis peccati, est multo majus illo, et etiam majus malum, et major ingratitudo esset cadere a tali innocentia, quam a justificatione habita post peccatum, virtute pœnitentiæ. Sed comparando in illo innocentiam conservatam a Deo, et remissionem peccati ejus post lapsum ad modum conferendi ista bona, scilicet conservationem innocentiæ, et remissionem culpæ, majorem gratiam facit Deus illi, cui remittit culpam, quam illi cujus conservat innocentiam. Peccatori enim nihil debet Deus nisi pœnam quia nihil aliud est sibi [illegible]

Deus magis tenetur ad continuandum bonum innocentis quam relabentis.

debitum pro peccato, nisi pœna; innocenti vero est debitor aliquo modo ad bonum ejus continuandum, et ideo si aliquod bonum det peccatori, cum nullum sit sibi debitum, sed omnino indebitum, liberaliorem modum conferendi aliquid habet ad eum quam ad alium, licet bonum, non ita liberaliter datum sit in se majus bonum; unde illa se habent sicut excedentia et excessa.

14. Ad cujus rei explicationem dico, quod potest gravitas attendi penes duo, et intelligi dupliciter, vel quia per illud receditur a majori bono, et sic recedens ab innocentia magis peccat, et gravius, quam alius lapsus post dimissum sibi peccatum, et ut sic, magis est ingratus, comparando ad bonum collatum, a quo voluntarie recedit. Secundo potest intelligi gravitas peccati, quia per illud plures leges offendit, quæ omnes prohibent illud fieri, et sic dico quod gravius peccat iste, cui peccata prius sunt dimissa quam innocens, nunc primo peccans, quia contra plures prohibitiones, et sic major gratia fit peccatori dimittendo quam innocenti, sicut patet ex Evangelio Luc. c. 7. *Cui plus dimittitur plus diligit,* seu tenetur diligere, sicut respondet ille Simon ad quæstionem de duobus debitoribus et debitis dimissis, *quia æstimo eum,* inquit, *plus diligere, cui plus donavit*, et ad hoc obligatur comparando ad modum illius doni sibi dati. Sed comparando dona illa inter se in aliquibus, quibus hæc dantur, scilicet conservationem innocentiæ habitæ, et remissionem culpæ remissæ, dico quod unus semper remanet obligatus ad diligendum amplius propter bonum indebitum sibi datum, et alius non, quia recipit debitum aliquo modo, et per consequens plus istum diligit, cui nihil dimittitur, ut beatam Virginem, quæ nunquam peccavit, sed innocens et sancta permansit, quam Magdalenam, vel Petrum, vel Paulum, quibus multa peccata dimisit.

Quomodo gravius peccat innocens, quam relabens, et e contra.

Plus diligit cui plus dimittit cæteris paribus.

15. Ad primam objectionem.

Per hoc ad rationem prius objectam, cum dicitur, illa non aggravant peccatum, quibus non existentibus esset aliquod peccatum æque grave in se; dico quod hæc major est falsa, ponendo vel intelligendo majus bonum, quam sit remissio peccati, ut conservationem innocentiæ, a qua quis cadens ita graviter peccat, et gravius quam alius recidivans cum circumstantiis illis aggravantibus. Si autem non intelligatur illud majus bonum, tunc est illa major vera, et minor falsa, cum dicit quod istud peccatum fuisset gravius, quia major in aggravando; dico quod non est æqualis ingratitudo in innocente quando cadit in peccatum, et in peccatore recidivante, quia magis liberaliter dimittitur isti peccanti iterato, quam illi qui nunc primo cecidit ab innocentia, quia isti recidivanti remissio est dupliciter indebita, vel tripliciter; tum propter remissionem priorem ad amplius non peccandum; tum propter ingratitudinem, qua non cognovit misericordiam priorem sibi factam; tum propter præceptum generale ad non peccandum. Innocenti vero

Ingratitudo innocentis cadentis, et relabentis est inæqualis.

cadenti in peccatum indebita est remissio tantummodo uno modo.

16. Ad [se]cundum. Ad secundum, cum dicitur, aut est unum peccatum, aut plura, dico quod non est necessarium recidivantem semper dupliciter, vel duobus peccatis peccare; et ideo dico quod est tantum unum peccatum, quia non est nisi una volitio inordinata, et una inordinatio voluntatis prohibita, et formaliter una malitia, et non plures. Unde si aliquis faciat aliquid quod prohibetur a tribus legibus, et non consideret illud esse prohibitum a tribus legibus, sed tantum ab una, licet faciat contra prohibitionem omnium trium, non tamen peccat, nisi uno peccato, quia vult facere contra prohibitionem unius legis tantum, et non plurium, imo displiceret sibi illud tot legibus esse prohibitum. Unde non contemneret illas leges in singulari, nisi illas consideraret distincte et in singulari, et si omnes contemneret in singulari, tunc haberet tres volitiones inordinatas distincte contemplando illas leges, et ita tria peccata. Sic igitur si non sit distinctus comtemptus trium legum, sed tantum unius, et dolor de aliis legibus annexis prohibentibus, dico quod etsi transgrediatur plures leges, non tamen peccat, nisi uno peccato, et sic omne peccatum mortale concomitantur istæ circumstantiæ aggravantes illud, inobedientia et ingratitudo; nec inobedientia est speciale peccatum hic de novo commissum, sed circumstantia generalis cujuslibet peccati specialis recidivantis; ex hoc enim quod recidivans vult facere contra præceptum Dei peccando, statim illud velle inordinatum concomitantur illæ circumstantiæ. Et cum tunc arguis, si esset unum peccatum, posset aliud peccatum esse æque grave cum isto, dico quod verum est, quod aliud peccatum potest esse æque grave cum isto, non cum istis circumstantiis sed cum aliis. Unde innocens cum tanta libidine, et malo motu voluntatis posset peccare peccato quod esset majus quam peccatum quod ille faciet post recidivum.

[...]luralitas [...]um non [...]uit plu[...]litatem [...]catorum [...]ando in [...]ngulari [...]n con[...]nuntur.

17. Ad primum principale. Ad primum argumentum principale, cum arguitur de servo, de quo requirebatur universum debitum prius dimissum, dico quod universum debitum prius dimissum modo exigitur, et dicitur redire omne peccatum post recidivum, non quoad culpam, vel inflictionem pœnæ, sed quoad incarcerationem et obligationem ad pœnam æternam aggravantem peccatum sequens. Si enim mihi peccanti contra te prius aliquando indulsisti, si postea iterum delinquo in te, ex hoc istud peccatum aggravatur.

Ad illud Jacobi, *qui offendit in uno, factus est omnium reus*, concedo quantum ad obligationem ad pœnam æternam, quia ita obligatur aliquis ad pœnam æternam pro uno peccato mortali, sicut pro mille, et ita punietur pœna damni pro uno peccato, sicut pro mille, licet non pœna sensus.

Sed contra, ex quo illæ circumstantiæ aggravantes redeunt, ut concedis, videtur quod post recidivum necessaria de eis sit confessio

et pœnitentia, sicut de peccato principali commisso.

Solutio. Dico quod circumstantiæ aggravantes non sunt peccatum speciale, sed concomitantes peccatum speciale, et ideo non tenetur aliquis ad confessionem earum, ut peccatorum specialium, sed in generali potest dicere et bene : Deus dimisit mihi peccata, et ego ut ingratus non propter hoc dimisi offendere alias in legem, de quo doleo.

Ad tertium. Ad tertium dico quod contritus contemnens confiteri de illis peccatis, de quibus est contritus, punietur pœna temporali, pro illis peccatis per contritionem dimissis, quidquid alii dicant, quia credo quod aliqua pœna temporalis potest solvi in Inferno pro peccatis venialibus, et etiam mortalibus, quorum pœna fuit hîc inchoata, et quantum ad hanc pœnam potest esse ibi redemptio, et satisfactio aliquando totaliter terminata; licet non sit ibi reconciliatio in amicitiam, punietur tamen æternaliter propter contemptum confessionis, cui per se debetur pœna æterna, a qua nulla erit redemptio in futurum, quia de illo non fuit contritus, sed mortuus in illo, et *lignum ubi ceciderit, ibi erit.*

Quomodo pœna peccati remissi solvitur in inferno.

18. Ad ultimum. Ad ultimum, dico quod antecedens est falsum, quia non potest redire eadem tenebra numero saltem per naturam, ut accipis, et ita sicut positiva, ut illuminatio, vel lux, non redeunt eadem numero, sic nec privativa.

Alia enim, et alia est carentia luminis, ex hoc quod est respectu alterius et alterius luminis numero. Aliter potest dici ad probationem antecedentis, quod non obstante quod sit idem habitus numero, non tamen est eadem tenebra numero, quia ejusdem habitus numero possunt esse infinitæ privationes numero.

Eadem tenebr[a] numer[o] naturalit[er] non pot[est] redire.

Et cum probas, quia privationes distinguuntur per habitus, verum est, distinguuntur secundum speciem penes habitus, non tamen distinguuntur numero penes suos habitus, quia unius affirmationis numero non est tantum una negatio numero, quia hæc affirmatio una numero Socrates tot habet negationes diversas numero, quot sunt res præter Socratem in universo, quia lapis non est Socrates, homo, animal, et hujusmodi omnia præter Socratem sunt non Socrates; unius tamen habitus secundum speciem est tantum una privatio secundum speciem, ut unius motus secundum speciem est una quies secundum speciem, quod patet ex Philosopho 5. *Physic. et secundo de generatione.* Non tamen oportet habitum numerari ad numerationem suæ negationis vel privationis, quia ejusdem affirmationis possunt esse infinitæ negationes, nec differunt privatio et negatio secundum se, nisi quia una est in subjecto apto, alia non, neutra tamen aliquid ponit in re, et ideo de tot individuis dicitur privatio, sicut negatio. Patet 5. *Metaph. cap. de privatione.*

Privatio[nes] secundu[m] specie[m] tantum [...] sumunt[ur] penes habitu[s].

Uni af[firma]tioni numer[o] non co[r]respon[det] una neg[atio] numer[o]. Aristo[teles].

Aristo[teles].

DISTINCTIO XXIII.

De Extrema unctione.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum extrema unctio sit Sacramentum novæ legis.

D. Thomas *in supplem. quæst.* 29. *art.* 1. *et hoc quæst.* 1. *art.* 1 Rich. *art.* 2. *quæst.* 2. D. Bonav. *art.* 1. *et* 2. Suar. *tom.* 4. *d.* 39. *sect.* 1. Bellarm. *lib.* 1. *de sacr. Unct. cap.* 4.

1. Arg. primum negativum. Circa distinctionem vigesimam tertiam de sacramento extremæ Unctionis, quæro tantum unum, videlicet, *utrum extrema Unctio sit sacramentum novæ legis.*

Arguitur quod non, quia omne sacramentum novæ legis est institutum a Christo immediate. Istud autem immediate instituebatur a Jacobo, patet ex isto verbo Jacobi 5. *Quis infirmatur in vobis? inducat super eum Sacerdotem, qui ungat eum oleo sancto*, etc. Igitur non est sacramentum novæ legis.

Secundum. Item, omne sacramentum novæ legis est unum; sed istud non est unum, nec quantum ad materiam, nec quantum ad formam, quia tam materia propinqua, ut oleum sanctificatum, et unctio, quam forma, est multiplex, quia multæ orationes dicuntur circa illam materiam, etc.

Ad oppositum. Contrarium vult Magister in *littera hujus distinct. cap* 2. ubi ait quod est sacramentum.

Item Hugo *lib.* 2 *de Sacram part.* 15. *cap.* 2. dicit idem.

SCHOLIUM.

Ponit congruitatem hujus sacramenti, et quod de facto institutum sit, ut constat ex Marci 6. et Jacob. 5. ex Concil Nicæno translato ex Arabico cap. 69. Cabilon. can. 48 Florent. in instruct. Armen. Trid. Sess. 14. can. 1. Deinde adhibet definitionem, in cujus explicatione declarat breviter et solide materiam, formam, ministrum, subjectum, et dispositiones et effectum. Et primo quod ait deletionem venialium esse effectum, tenent D. Bonav. hic art. 1. q. 1 Rich. art 2. q. 2. Durand. quæst. 1. Alens. 4. p. q. 5. m. 7 art. 2. Navar. cap. 22. num. 13. habet tamen alios effectus secundarios ut excitationem devotionis et mutationem corporis. Suarez tom. 4. dist. 4. s. 1. Bellarm. lib. 2. de Sacram. putant deletionem non esse ejus effectum. Quæ dicit de materia et forma habentur ex Jacob. 5. et Florent. in decret. Eug. et Trid. sess. 14 de Sacram. Unct. Quod oleum ex commissione Papæ possit per sacerdotem benedici, alii affirmant, alii negant.

Circa solutionem hujus quæstionis quatuor videnda sunt: Primo 2. [illegible] ostendam quod possibile sit Deo finaliter dimittere peccata venialia, et ad hoc instituere aliquod signum, quod id efficaciter significet. Secundo, ostendam congruum esse tale signum institutum. Tertio ponam rationem nominis hujus, quid intelligatur per *extremam unctionem*. Quarto ex hoc apparebit [illegible] solutio quæstionis, quod est sacramentum novæ legis.

De primo sic, possibile est Deum remittere peccata venialia; ergo

possibile est sibi instituere signum sensibile ad hoc. Consequentia patet, quia possibile est hominem instituere signum efficax practicum cujuscumque operis sui ; ergo a fortiori est Deo possibile. Sed tale est signum sacræ rei ; igitur est Sacramentum; igitur possibile est tale sacramentum a Deo institui.

Ejusdem congruitas.

De secundo, dico quod congruum est instituere tale signum ad illum effectum significandum ; cum enim de lege communi non oporteat venialia deleri per pœnitentiam sacramentum, quia pœnitentia est secunda tabula post naufragium ordinata in remedium contra naufragos et peccatum mortale, quod submergit, et non necessario contra illos, qui sunt intra navem Ecclesiæ, et navem charitatis, quia illi, etsi habent peccata venialia, possunt salvari sine pœnitentia, cum autem non possit homo esse gloriosus, nec intrare beatitudinem, cum habeat venialia, quæ retardant eum a gloria, quia nullus potest simul esse miser et beatus, congruum fuit Deum, qui nunquam reliquit hominem sine aliquo remedio ad salutem, ordinare aliquod sacramentum, quod efficaciter et de proximo, et plene significaret in suscipiente ipsam remissionem finalem omnium peccatorum venialium, per quam introduceretur ad salutem incorruptibilem vitæ æternæ; et congruum fuit dari et recipi ab infirmo laborante in extremis, quia tunc in januis mortis, quando spiritus exit, potest recipiens liberari a peccato, quod retardaret eum a gloria, nisi amoveretur et deleretur virtute sacramenti. Istud autem ita factum esse patet Jacobi. 5. *Inducant super eos Presbyteros,* etc. *et si in peccatis est, remittentur ei.*

Venialia impediunt consecutionem regni.

3. Tertio pono rationem nominis, et quid intelligo per *unctionem extremam*, vel per *sacramentum unctionis extremæ*, et dico quod sacramentum istud est *unctio septena hominis infirmi pœnitentis cum oleo sanctificato per Episcopum, facta in determinatis et certis partibus corporis, ministrata a Sacerdote, simul certa verba cum intentione debita proferente, significans efficaciter ex institutione divina remissionem vel curationem spiritualem finalem omnium peccatorum venialium.* Isti autem rationi nominis correspondet aliqua res possibilis esse congruens fieri, et existens de facto, ut patet. Expono igitur particulas hujus definitionis per ordinem. Et primo remedium *hominis infirmi,* et ideo non debet conferri nisi infirmo tali, qui non potest amplius peccare, et qui est in periculo mortis, nec dari debet illi cui alias, vel aliter imminet periculum mortis, quam per infirmitatem, ut ingredienti mare vel bellum, quia in talibus quantumcumque imminet periculum mortis, semper tamen habet homo usum liberi arbitrii, et potest post peccare, et talibus, qui possunt amplius peccare, non debet dari, nec hominibus habentibus naturales defectus, et propter hujusmodi paulatim deficientibus in natura, ut ethicis, hydropicis, etc. quia licet tales sint infirmi, non tamen statim aufertur ab eis potestas peccandi venialiter ; si tamen cum istis de-

Definitio sacramenti extremæ unctionis.

Declaratur particulæ definitionis.

Tantum periculose infirmo danda est unctio.

fectibus naturalibus sit aliqua febris, de qua non præsumeretur curatio, sed quod mors immineat, potest eis conferri in illo casu.

4. *Ungendus debet esse in gratia, aut pœnitens.*

Secundo, debet esse hominis *pœnitentis* et justi, quia non instituitur ut remedium contra peccata mortalia, sicut Baptismus et pœnitentia, quæ non conferuntur justis et pœnitentibus, sed etiam impœnitentibus negative, ut per susceptionem eorum sint justi et pœnitentes. Extrema autem unctio debet dari ad finalem remissionem venialium peccatorum, et ideo oportet suscipientem non habere obstaculum impediens effectum hujus sacramenti, et oportet habere reverentiam et devotionem ad sacramentum, et probabiliter esse in peccato veniali, quod per sacramentum possit dimitti. Propter primum non debet dari impœnitentibus, si enim impœnitens contrarie in extremis peteret hoc sacramentum, sibi deberet denegari. Propter secundum non debet dari furiosis in extremis, nisi prius ante furiam, quando usi fuerunt ratione, illud petivissent, vel aliquando per lucida intervalla, si aliqua habuerunt, aliqualiter pœnituerint, vel saltem non fuerint impœnitentes contrarie. Propter tertium, innocentibus vel parvulis, non habentibus usum rationis, non debet dari, cum non habeant liberum arbitrium in usu, nec per consequens aliquod peccatum propter quod esset necessarium; unde beata Virgo, vel innocentes alii, qui nunquam peccaverunt actualiter peccato veniali, non indiguerunt recipere hoc sacramentum.

Ungendus debet habere usum liberi arbitrii.

Beata Virgo non indiguit unctione.

Tertio additur quod fiat *cum oleo ab Episcopo consecrato*, oleo quidem vero, id est, olivæ, quod solum dicitur vere et proprium oleum, quia omne aliud artificiale magis dicitur humor quidam digestus per ignem, vel putrefactionem aliorum quam oleum, quia illorum omnium ars est principium, et non natura. Patet de se, nec debet oleum misceri cum balsamo, sicut in Confirmatione, quia hic non requiritur testimonium claritatis bonæ famæ ad confitendum nomen Christi, sicut ibi, quia ad ingrediendum sanitatem vitæ æternæ, sufficit sine fama puritas vitæ, et nitor conscientiæ, ut habetur *extra de sacramento unctionis cap.* 1. Oleum etiam debet sanctificari ab Episcopo tantum, quia ut ibidem habetur, oleum lucet in aqua, et ideo ad significandum illius sanctitatis eminentiam, debet consecrari per Sacerdotem supereminentis gradus et dignitatis in Ecclesia, ut per Episcopum, aliter enim non esset materia proxima hujus sacramenti. 5.

[illegible]

Sed contra, sacerdos simplex potest sanctificare materiam Baptismi, ut aquam; Baptismus autem est majus et nobilius sacramentum extrema unctione; igitur et potest consecrare materiam hujus sacramenti, quia qui potest quod majus est, potest et quod minus est. 6.

[illegible]

Dico quod Christus, qui est maximus in dignitate tactu suæ mundissimæ carnis contulit vim regenerativam aquis, quando a Joanne baptizatus fuit, et tunc sanctificavit

[illegible]

Quare materia unctionis a solo Episcopo sanctificari debet.

omnes aquas, ut essent materia debita Baptismi, etiamsi nunquam postea consecraretur aliqua aqua a sacerdote, quia hoc quod facit sacerdos tunc aquam benedicendo, non est necessitatis, sed solemnitatis, et ideo non indiget sacrari ab Episcopo; sicut similiter Baptismus est sacramentum absolutæ necessitatis, non sic hoc sacramentum, et ideo non est simile.

7. Quarto, debet fieri *in determinatis partibus corporis,* id est, partibus organicis, quæ deserviunt parti sensitivæ, et ideo organa quinque sensuum unguntur, ut oculi, aures, os et manus, et quando organa duplicantur, duplicantur et unctiones. Partes etiam deservientes non solum parti sensitivæ, sed etiam generativæ et motivæ debent inungi, ut lumbi, sive renes et pedes, qui deserviunt parti progressivæ et motivæ.

Ungenda sunt organa sensuum.

Quæ partes corporis ungendæ sunt?

Sed quare non fit aliqua unctio in parte nutritiva, in remedium nutritivæ, cui correspondet augmentativa? Licet hujus rationem non viderim aliquem assignare, dico tamen quod lingua duo præstat opera naturæ, scilicet loqui et gustare, et quia omne peccatum quo peccamus circa nutrimentum, est per gustum, inquantum super vel aliqui cibi nimis immoderate placent gustui linguæ, ideo non inungitur aliqua pars specialis correspondens parti nutritivæ, nisi tantum os vel lingua. Et ideo in unctione oris intelligitur remissio offensæ cujuslibet, et quantum ad interpretativam, quæ pertinet ad loquelam, et quantum ad nutritivam, quæ pertinet ad virtutem degustativam.

8. Quis dicitur Minister hujus sacramenti

Item quinto; hoc sacramentum debet a solo *sacerdote* dispensari, quia solus sacerdos est idoneus minister, et conveniens ad illud dispensandum; non est enim sacramentum necessitatis, sicut alia sacramenta, Baptismus videlicet et Pœnitentia, et tamen illa a solo sacerdote solemniter ministrantur; licet enim Baptismus in casu necessitatis possit dispensari per alium, quam per sacerdotem, non tamen solemniter; solus igitur sacerdos est minister conveniens in dispensando generaliter hoc sacramentum, sicut et alia. Sacerdos quidem *simul cum intentione debita certa verba proferens simul,* id est, sine interruptione tali verborum, quæ impediat unitatem et continuitatem actus humani. Illam simultatem oportet esse in verbis sacramentalibus, sicut patet in materia de Baptismo, et debet sacerdos certa verba proferre in forma illorum verborum, quæ habentur in Canonica beati Jacobi: *Infirmatur quis in vobis? inducat sacerdotes, et orent super eum.* Sed secundum usum sanctæ Romanæ Ecclesiæ non utuntur oratione indicativa, sed optativa. Patet *extra de sacr. Unct. cap.* 1. *Per istam sanctam unctionem, et suam piissimam misericordiam, parcat tibi Deus quidquid oculorum vitio deliquisti,* ubi optatur sibi alia vita, et plena innocentia, quantum ad illas partes, per quas deliquit. Illa autem oratio optativa et deprecativa debet dici cum intentione debita, non quod habeat necessario intentionem actualem vel habi-

Solus sacerdo[s] solemnite[r] potest baptizare

Forma sacramen[ti] extrem[æ] unctioni[s] et est de[-] precatori[a]

tudinalem, sed virtualem, ut dictum est prius, * et non malam intentionem.

* dist. 6. q. 5.

Sexto, hoc sacramentum *significat efficaciter ex institutione divina.*
9. Patet ex Evangelio, *Marc. cap.* 6. ubi habetur quod *discipuli circuibant* *civitates et castra, et curabant infirmos, ungentes eos oleo sancto.* Et licet non legatur istud sacramentum esse immediate institutum a Christo, supponendum est tamen pro certo, quod istud, sicut et alia fuerunt ab eo instituta, licet ordo historiæ ad scribentes non pervenerit. Et ita a beato Jacobo tantum divulgata et prædicata est, quia hoc quod discipuli audiverunt a Christo, publicaverunt pro tempore dispensato, quia *in omnem terram exivit sonus eorum,* etc. Patet *Matth.* 11.

Marc.

Hoc sacramentum fuit immediate institutum a Christo.

Psal. 18.

Hoc demum est signum *efficaciter signans ex institutione divina remissionem, vel curationem finalem omnium peccatorum venialium,* ut proprium effectum et signatum, nisi suscipiens ponat obicem actualiter peccando. Et sicut sunt multæ partiales unctiones, et signa partialia, ita sunt multæ curationes et remissiones peccatorum venialium commissorum per tales partes corporis, ut os et manus, et sic est una totalis unctio, et integrum signum totalis remissionis, et pœnæ et curationis omnium peccatorum venialium, qualitercumque commissorum, et talis est effectus proprius hujus sacramenti.

Hoc sacramentum causat gratiam in non ponente obicem.

Ex quo patet et quæ sit materia remota, et quæ propinqua hujus sacramenti. Remota est oleum olivæ sanctificatum ab Episcopo, proxima vero ipsa unctio facta cum oleo. Patet etiam quæ sit forma partialis, et quæ totalis. Partialis est unctio determinatæ partis corporis, cum oratione optativa et deprecativa gratiæ et remissionis culpæ unius partis. Totalis est septenaria unctio in partibus corporis cum certis verbis optative significatis, et hoc est signum unum unius effectus totalis, scilicet curationis plenariæ omnium peccatorum venialium.

Materia proxima.

10. Ad primum argumentum de beato Jacobo, patet per jam dicta, quod fuit a Christo immediate institutum, licet a beato Jacobo promulgatum.

Ad primum principale.

Ad secundum dico, quod est sacramentum unum, quia habet tam unam materiam quam unam formam totalem, quæ sunt unum signum totale unius effectus totalis, scilicet plenariæ innocentiæ restitutæ per remissionem totalem omnium peccatorum venialium; licet enim plures sint formæ partiales, et multæ tales materiæ, ut septem partes corporis, et multi partiales effectus, ut remissiones peccatorum venialium commissorum in parte tali vel tali, ut ore vel manu, tamen una est totalis materia, et totalis forma, quæ sunt signum totale totalis remissionis, et plenariæ justificationis ab omni peccato veniali. Nam sicut succus de diversis et pluribus uvis vel granis digestis Sole, vel igne, dicitur mustum vel cerevisia, et cum utrumque fuerit debite desiccatum, et purgatum dicitur vinum, vel cerevisia magis

Ad secundum.

Qua unitate extrema unctio est unum sacramentum.

proprie quam prius; sic Deus facta depuratione omnium venialium in diversis partibus hominis, restaurando sibi fructus illis debitos, et plenam innocentiam, præmiat eum uno præmio essentiali, quod est ipse visus et amatus.

DISTINCTIO XXIV.

De Ordine.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum sint tantum septem Ordines in Ecclesia ?

D. Bonav. *hic* 1. *p. art.* 2. *q.* 2. D. Thom. *in sup. quæst.* 24. *art.* 3. Richard. *hic art.* 3. *q.* 2. Bellarm. *lib.* 2. *de sacr. Ordinis cap.* 2. Vasquez 3. *p. d.* 225. *c.* 2. *et disp.* 240. *c.* 3. Nav. *in sum. cap.* 22.

1\. Circa distinctionem vigesimam quartam quærit Magister de definitione Ordinum, et eorum collatione, ubi circa primam distinctionem quæro : *Utrum tantum sint septem Ordines sacramentales, et per consequens septem sacramenta?* Quod non, quia si præter sacramentum Ordinis sint alia sex sacramenta, scilicet Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Pœnitentia, extrema Unctio, et Matrimonium, sequitur quod sint tredecim sacramenta. — Arg. primum negativum.

Secundum. Item, si sunt multi Ordines, igitur multi characteres, quia quilibet Ordo imprimit characterem; sed consequens est impossibile, scilicet quod sint plures characteres in anima, quia impossibile est plura accidentia ejusdem speciei esse in eodem subjecto; ergo impossibile est esse plures Ordines, et maxime septem.

Tertium. Item, in primitiva Ecclesia non fuerunt quatuor Ordines minores, sed tantum duo majores, ut Diaconatus et Sacerdotium; et similiter in antiqua lege non erant nisi Levitæ et Sacerdotes; igitur vel nullum aliud instituebatur a Christo, vel saltem superfluunt.

Item, quod sint plures, patet, quia prima tonsura est signum sacræ rei, constituens tonsum in primo gradu clericali, quia propter tonsuram talem gaudet homo privilegio clericali. — Quartum.

Item, Dionysius, 5. *Ecclesiast. Hierarchiæ* ponit tres Ordines summos, Episcopatum, Sacerdotium et Diaconatum; igitur sunt plures Ordines quam septem. — Dionys. Quintum.

Item, quod Episcopatus sit Ordo, patet per Isidorum, *lib.* 7. *Etymol. cap.* 12. Et ponitur in Canon. *Dist.* 21. *cap. Cleros*. — Sextum. Isidor.

Oppositum patet per Magistrum in littera. — Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Bonaventuræ Ordinem esse spiritualem potestatem etc. refutatur tribus rationibus claris; et ponitur definitio Ordinis in communi, et prout constituit unum ex septem sacramentis.

2\. In ista quæstione quatuor sunt videnda : Primo, quid sit Ordo? Secundo, quot sunt Ordines in Ecclesia? Tertio, an Ordo sit Sacramentum? Quarto, an Ordo sit Sacramentum unum vel plura? — Quid sit Ordo?

Quantum ad primum, dicitur quod *Ordo est quædam potestas spiri-* — Primo.

Opinio D. Bonav. et aliorum. *tualis, per quam potest ordinatus exequi aliquem actum nobilem et spiritualem, quem non potest exequi non ordinatus;* et secundum distinctionem talium potestatum spiritualium, est distinctio Ordinum in Ecclesia.

Rejicitur primo. Sed istud non intelligo quod sit verum, quia ex hoc sequeretur quod sacerdotium esset duo Ordines in Ecclesia ; consequens falsum ; igitur et antecedens. Probatio consequentiæ est, quia Sacerdos ex officio habet duplicem potestatem spiritualem, unam ad conficiendum corpus Christi verum ; et aliam ad absolvendum corpus Christi mysticum, quæ est potestas clavium spiritualis. Hanc autem potestatem non habet Clericus, nec laicus. Hoc manifestum est de se ; igitur hæc potestas super corpus Christi mysticum videtur quod sit alius Ordo quam Sacerdotium, vel Episcopatus, vel Diaconatus, quia Sacerdotium est potestas ad conficiendum corpus Christi verum, quia ad illum actum principaliter ordinatur, et ita Sacerdotium erit duo Ordines.

3. Secundo. Item, secundum hoc sequeretur Epicopatum esse Ordinem, et ita essent plures, quam septem Ordines sacri in Ecclesia ; consequens est falsum, et negatur ab eis ; ergo. D. Bonav. 2. p. d. art. 2. q. 2. Probatio consequentiæ est patens quia Episcopatus est quædam potestas spiritualis exequendi actum aliquem in Ecclesia, qui non competit alicui alteri quam Episcopo. Patet de multis, ad quæ ordinatur potestas Episcopalis, imo Episcopatus esset multi Ordines, quia potest in multos actus tales, ut in Confirmationem, et in consecrationem materiæ ejusdem sacramenti, et materiæ sacræ Unctionis, et potest ordinare, et multa alia hujusmodi facere.

Tertio. Præterea, potestas spiritualis non est tantum, qua aliquis potest congrue, vel bene agere. Patet in consecratione Eucharistiæ, et in absolutione sacramentali, in quibus non solum incongrue et male facit, quicumque alius quam sacerdos, ut laicus, sed etiam nihil facit, quia nullus in talibus aliquid facit, nisi qui habet potestatem. Si igitur omnis talis potestas ad aliquem actum in Ecclesia exercendum, qui non potest, nec de facto, nec de jure alii competere, quam habenti talem potestatem, sit Ordo, sequitur quod tantum sunt duo Ordines, Episcopatus scilicet, et Sacerdotii. Conferre enim Ordines (quod semper pertinet ad potestatem, et non tantum de congruo), ita competit Episcopo, et nullo modo alii inferiori, nec de facto, nec de jure, ita quod aliquid faciat, et si dicat ista verba, nec quod recte vel juste faciat. Soli Episcopo de congru[o] competit dare Ordines. Eodem modo omnis alius a Sacerdote dicens verba consecrationis et absolutionis, quæ pertinent ad potestatem et officium sacerdotale, non solum male facit, sed nihil facit, quia non consecrat, nec absolvit. In omnibus autem aliis Ordinibus potest non ordinatus exercere actum ordinati, etsi non rite, tamen si facit, factum est ; si enim laicus legat Epistolam, quod pertinet ad officium subdiaconatus, lecta est Solus sacerdos consecrar[e] potest. similiter si legeretur solemniter Evangelium a non diacono, jam factum est, licet non bene ;

igitur sunt tantum duo Ordines in Ecclesia, quod reputant inconveniens et falsum.

4. Quarto. Item, sequeretur, ut prius, quod sacerdotium vere esset duo Ordines, quia est potestas agendi dupliciter super corpus Christi verum, et corpus Christi mysticum, et quælibet harum potestatum potest esse sine alia, quia separatæ sunt, videlicet potestas conficiendi corpus Christi verum dabatur in Ecclesia a Christo in Cœna dicente, *hoc facite in meam commemorationem*. Alia vero data est post resurrectionem, Joan. 20. *Quorum remiseritis peccata, etc.* Non igitur capio rationem nominis ab istis assumptam.

Potestas conficiendi est separabilis a potestate absolvendi.

5. Dupliciter sumitur Ordo. Respondeo igitur aliter ad quæstionem distinguendo *de Ordine*, quod potest capi dupliciter, uno modo pro habitudine ipsorum ordinatorum ad invicem, prout accipit Augustinus 19. *de civit. Dei cap.* 13. cum dicit : *Ordo est rerum parium, dispariumque congrua dispositio et unio*; quo etiam modo loquitur Philosophus 12. *Metaph. text.* 5. de ordine, quod dicit bonum universum consistere in *habitudine et ordine ad primum,* cui partes universi magis et minus appropinquantes, magis et minus sunt perfectæ, quia omnes ordine essentiali dependent ad eum sicut exercitus ad ducem, et illo modo in Ecclesia non est nisi tantum unus ordo omnium, qui sunt in Ecclesia, ut membra ad Christum, qui est caput nostrum secundum Apostolum; et ideo tota communitas fidelium potest dici ordinari illo modo ad Christum in Ecclesia.

Augustin.

Alio modo potest *ordo* capi pro gradu quodam eminenti et excellenti in politia Ecclesiæ, et in ordine primo modo dicto, scilicet universitate fidelium, quia gradus superior in ordine primo modo dicto, et congregatione fidelium, illo modo dicitur ordo. Unde ibi est ordo primo modo dictus, omnium scilicet ad unum, ubi est aliquis eminens super omnes illius ordinis, et per consequens ibi est primus ordo; et secundus, qui est gradus eminens ordinatus ad actum aliquem nobilem et excellentem, qui non potest competere aliis. In nulla enim Politia sunt omnes actus communes, ita quod omnes actus conveniant omnibus in communi, qui tunc magis esset confusio quam ordo; sed sunt aliqui actus excellentes, alii communes et mediocres.

In [illegible]

Actus autem communes et mediocres in Ecclesia sunt actus, quibus observantur præcepta Dei in Ecclesia ab omnibus communiter, quia illorum observantia universaliter respectu omnium cadit sub præcepto.

Actus autem excellentes in Ecclesia sunt actus sacramentales ministrandi sacramenta in Ecclesia, per quos inferiores in Ecclesia junguntur cum supremo, nam fideles universitatis per susceptionem sacramentorum Ecclesiæ, conjunguntur ut membra unius corporis Ecclesiæ capiti suo Christo, et hoc mediante ministerio supremorum in Ecclesia, quia illis regulariter, et non aliis, committitur potestas exequendi illos actus excellentes, ita quod alii inferioris

gradus vel nullo modo possunt in hujusmodi actus, vel saltem non bene aut licite.

6. Definitio Ordinis. Dico igitur quantum ad rationem nominis definiendo ordinem, quod *ordo est gradus eminens, vel gradus præeminentiæ in Hierarchia Ecclesiastica, disponens ad congrue exequendum aliquem actum excellentem in Ecclesia.* Illa autem eminentia vel præeminentia in tali gradu Ecclesiæ, non est potestas spiritualis, qua quis potest exequi aliquem actum nobilem et eminentem, sed est dispositio ad talem potestatem, et in hoc discordo a descriptione præcedente. Non enim eminentia in corporibus supremis ut cœlo, vel bellis, est ratio agendi in hæc inferiora, quia tantum est relatio quædam, et relatio non est principium agendi; principium enim et potestas agendi in hæc inferiora est forma substantialis cœli, et non præeminentia ejus ad alia corpora, quæ solum est dispositio prima ad agendum circa illa. Eodem modo gradus eminens in Ecclesia non est potestas exequendi actus excellentes in Ecclesia, sed est dispositio congrua, et necessario prævia ad talem potestatem, quia illi gradui excellenti conjungitur auctoritas, et potestas exercendi rite tales actus excellentes.

Gradus eminentiæ non est in Ecclesia potestas exequendi actus excellentes, sed dispositio necessaria et congrua ad illam.

SCHOLIUM II.

Explicat optime singulos Ordines, et ministrorum officia in singulis. Numerus eorum consideratur in ordine ad Eucharistiam, et sic sunt septem. Insinuant tamen Episcopatum esse verum Ordinem; de quo vide ipsum in Oxon. hîc num. 5. et ibi scholium; et ita eum sequitur Bassol. et Bellarm. sic eum intelligit lib. 2. de Sacramento Ordinis cap. 5. et hæc opinio verior videtur, pro qua in dicto scholio adducuntur plures Doctores.

Quantum ad secundum principale, quot scilicet sint Ordines, et quomodo distinguantur? respondeo sicut dictum est: Ordo est gradus eminens disponens ad exequendum actus excellentes, cui conjungitur auctoritas, et potestas spiritualis respectu talium actuum in Ecclesia. Illa autem præeminentia gradus in ordine ad actus excellentes, vel potest attendi penes multitudinem talium graduum excellentium in aliquo, ut quia aliquis potest in omnes actus tales, quia talem præeminentiam in eo concomitatur auctoritas, et potestas exequendi omnem talem actum; vel potest attendi penes excellentiam in dignitate inter omnes actus ordinis in Ecclesia. Primo modo Episcopatus est ordo, quia Episcopus habet gradum eminentiorem in Ecclesia, cui conjungitur omnis alius gradus inferior, et per consequens auctoritas et potestas exequendi omnem actum pertinentem ad quemcumque gradum in Ecclesia, quia nullus est Episcopus, qui non sit Sacerdos et Diaconus, et sic de aliis, quia Episcopatus præsupponit in aliquo omnes Ordines Sacros et alios quatuor. Patet *extra de cler. per saltum promot. cap. unico.* Nec propter illam præsuppositionem Sacerdotii, et aliorum Ordinum inferiorum, Episcopatus est non Ordo, sicut concludit ratio ejusdem Doctoris. Non enim video quod

7. De numero Ordinum

An Episcopatus sit Ordo et quomodo?

Episcopatus præsupponit alios omnes Ordines.

Episcopatus non sit Ordo, quia præsupponit Sacerdotium, quia Episcopo soli competit aliquos actus dispensare, in quos non potest aliquis Sacerdos simplex, nec simpliciter, nec bene, ut patet de collatione Ordinum, et in Confirmatione et sanctificatione materiæ extremæ Unctionis, sicut soli Sacerdoti competit consecrare et absolvere, in quod non potest nec simpliciter, nec bene aliquis non Sacerdos. Igitur accipiendo distinctionem Ordinum secundum pluralitatem talium actuum, vel graduum in Ecclesia, sequitur quod Episcopatus maxime sit Ordo, nec est non Ordo propter præsuppositionem Sacerdotii, quia tunc similiter Sacerdotium non esset Ordo, quia præsupponit Diaconatum, et alios Ordines.

D. Thom. de art. 3. q. 2. et Richard. 2. 5. q. 2.

Regulariter soli Episcopo competit collatio Ordinum confirmare et consecrare oleum.

8. Ad hoc quod Episcopatus sit Ordo, est ratio talis: Omnis potestas vel gradus spiritualis præeminentiæ, cui annectitur auctoritas exequendi aliquem actum specialem, vel est Ordinis, vel jurisdictionis. Non secundum, quia non potest ab Episcopo auferri hujusmodi potestas, quamdiu manet Episcopus, ut patet, quia Episcopus suspensus et irregularis potest confirmare, et conferre Ordines, et de facto si facit, factum est; nec est sacramentum Confirmationis, vel collationis ab ipso collatum ab alio iterandum; ergo illa præeminentia gradus Episcopalis est Ordinis. Pro hoc sunt Dionysius et Isidorus *ubi supra*. Unde ex hoc argumento Isidorus assignat novem Ordines Angelorum ministrantium Deo in Ecclesia triumphante.

Probatur Episcopatum esse Ordinem.

Si autem attendatur Ordo penes actum nobilissimum in dignitate in Hierarchia Ecclesiæ, cum actus nobilissimus in Ecclesia respiciat corpus Christi verum, et confectionem ejus sacramentalem, tunc quia Sacerdotium respicit immediate illum actum, et mediante illo alium actum respectu corporis Christi mystici, erit Ordo dignissimus; et ultra istum Ordinem nullus est tunc alius Ordo, quia nullus actus potest esse nobilior in Ecclesia actu confectionis corporis Christi veri. Et ut sic si dignitas et eminentia aliorum Ordinum et actuum illorum attendatur major vel minor, secundum majorem accessum vel recessum ad Ordinem sacerdotii et consecrationem corporis Christi veri, sic restringenda est ratio Ordinis, ut tantum dicatur *gradus eminens in Hierarchia Ecclesiæ, cui diversimode conjungitur auctoritas exequendi aliquem actum in Ecclesia pertinentem secundum aliquem ordinem ad actum excellentissimum consecrationis corporis Christi*; et illo modo sunt septem Ordines in Ecclesia. Nam gradus simpliciter eminentissimus, cui annexa est auctoritas conficiendi corpus Christi, est ordo Sacerdotii. Secundus gradus eminentissimus sibi proximus, cui annexa est potestas dispensandi Eucharistiam jam consecratam, est ordo Diaconatus. Patet in legenda Sancti Laurentii quod ad Diaconum etiam pertinet corporis et sanguinis Domini dispensatio. Tertius gradus istis propinquior, cui conjuncta est potestas offerendi Diacono materiam corporis et sanguinis Christi ut panem et vi-

num, et præparandi materiam debitam consecrationis, et tangendi vasa sacra, in quibus non offerat sacra, sed sacranda, est ordo Subdiaconatus. Et quia materia consecrata, et dispensatio, et præparatio ejus immediatius pertinet, et conjungitur ministerio Eucharistiæ, ideo dicuntur isti Ordines tres sacri, non ita quod immediate sunt circa Eucharistiam consecrandam, sed quia circa ipsam jam consecratam dispensandam, vel materiam ejus ministrandam.

Tres Ordines sacri ad quos actus disponunt et cur tales dicuntur?

9. Ulterius ad hoc ut Eucharistia jam consecrata dignius ab aliis recipiatur, requiruntur quædam dispositiones præviæ de congruo adhibendæ, et quædam inordinationes, et impedimenta removenda. Dispositiones de congruo ad susceptionem dignam Eucharistiæ, est inflammatio affectus, quod pertinet ad Ordinem Acolytatus, cujus est cereos accendere, et affectus hominum spiritualiter inflammare, et illuminatio intellectus, quod pertinet ad Lectoratum, vel ad lectorem, cujus est lectiones in Ecclesia legere distincte et aperte, ut simplices instruantur.

Ad quæ ministeria disponunt quatuor minores ordines et cur tales dicantur?

Impedimenta amovenda circa ministerium Eucharistiæ sunt duo: Indispositio malorum, et infestatio dæmonum. Primum illorum impedimentorum circa ministrationem Eucharistiæ removet potestas et gradus Ostiarii, cujus est ab Ecclesia hæreticos et excommunicatos excludere, et alios innocentes, qui digni sunt recipere Eucharistiam, in Ecclesiam introducere. Secundum impedimentum removetur per officium, et gradum Exorcistæ, cujus est per orationes et exorcismos dæmones fugare, et eos arcere, ne impediant cultum divinum. Sic igitur patet quod non omnes gradus in Ecclesia sunt simpliciter, vel æque eminentes, sed tantum unus, ut gradus Sacerdotii, quia actus, qui est consecratio Eucharistiæ, est nobilissimus, et alii Ordines sunt nobiles et eminentes, quatenus ordinantur ad istum actum, et ministerium Eucharistiæ, secundum plus, et minus. Si igitur non sunt plures gradus eminentes necessarii in Ecclesia ad consecrationem Eucharistiæ, vel dignam susceptionem ejus, videtur quod non sint nisi tantum septem Ordines. Si autem conficere non sit simpliciter excellentissimus actus in Ecclesia, sed posse constituere aliquem in illa eminentia, cui competit talis actus, tunc non sunt tantum septem Ordines, sed octo, quia Episcopatus tunc est specialis gradus et ordo in Ecclesia, cujus est Ordines omnes conferre, et per consequens omnes in istis eminentibus constituere.

Quomodo Episcopatus dicatur excellentior sacerdotio

SCHOLIUM III.

Ordinationem esse Sacramentum novæ legis. Ita Dionys. 5. Eccl. Hier. Leo ep. 81. Greg. lib. 4. in lib. Reg. cap. 5. Concil. Calced. can. 2. act. 15. Flor. in dec. Eug. Trid. Sess. 13. can. 3. Bellarm. late lib. 2. de sacr. Ord. Castro vers. *Ordo*. Ponit definitionem hujus sacramenti, qua omnia ad ipsum pertinentia explicantur. Unitas hujus sacramenti est generis, quia sunt septem species. Ad secundum fatetur in primitiva Ecclesia tempore Apostolorum, aut prope, rarum fuisse quorumdam Ordinum usum; tamen Cornelius Papa, creatus anno 254. numerat omnes, et

idem facit Concilium Roman. sub Sylvestro cap. 3. Vide in Oxon. hic scholium num. 12. Ad ult. docet primam tonsuram non esse ordinem, et bene, quia nec habet actum, nec a Conciliis inter Ordines numeratur. De 4. minoribus non omnes admittunt esse sacramenta. Ita Cajet. 1. tom. opusc. tr. 11. Nav. cap. 22. num. 18. Dur. hic quæst. Vide Vasq. 5. p. d. 245. cap. 2. et disp. 237. cap.

10. An Ordo sit sacramentum.

De tertio principali, an scilicet Ordo sit sacramentum? dico quod non, quia Ordo, ut dictum est, non est nisi quidam gradus eminens specialis in anima, et relatio, qua quis disponitur ad exequendum aliquem actum eminentem in Ecclesia, et non signum sensibile extra. Omne autem sacramentum est signum sensibile extra, proprie loquendo, nisi extendas nomen *sacramenti*, tam ad rem, quæ est in anima, quam ad illam, quæ extra animam est, et illo modo character potest dici sacramentum, quia per characterem est aliquis formaliter in tali gradu, et sic concederem, quod Ordo esset sacramentum proprie. Sed ordinatio, qua quis constituitur in determinato ministerio circa Eucharistiam, et collatio Ordinis per illa signa sensibilia, est sacramentum, quia est aliquod signum sensibile factum circa ordinatum, in quo signo sensibili confertur sibi character et ordo spiritualis, cui annectitur potestas, vel auctoritas spiritualis, ad exequendum actus excellentes in Ecclesia. Sic ergo patet ratio hujus nominis: *Ordo* vel *ordinatio*, ut est sacramentum, quia *est collatio determinati ministerii per aliquod signum sensibile, sive collatio determinati gradus ad ministrandum*

Definitio Ordinis.

circa Eucharistiam facta, a ministro idoneo, certa verba cum intentione debita proferente, signans efficaciter ex institutione divina effectum gratiæ invisibilis, quo ordinatus digne aliquod ministerium exequatur.

Ex illa descriptione patet quod materia hujus sacramenti est aliquod signum sensibile externum, vel ostensio gradus eminentis in aliquo signo visibili, ad exequendum aliquem actum excellentem circa corpus Christi verum, ut in ordinatione Sacerdotii materia est ostensio alicujus signi visibilis, ut impositio manus Episcopi super caput ejus; et in ordinatione Diaconatus datio, vel traditio codicis Evangeliorum; et in Subdiaconatu traditio calicis, vel patenæ; et sic de aliis, quibus omnibus conjungitur potestas aliqua determinati servitii circa Eucharistiam consecrandam. 11.

In sacerdotio datur potestas duplex.

Et Sacerdoti quidem confertur duplex potestas in Ordine sacerdotii, in aliquo signo sensibili uno, scilicet ad conficiendum corpus Christi verum, et absolvendum corpus Christi mysticum secundum unam opinionem. Si vero non simul, nec in uno signo sensibili, sed in pluribus confertur illi hæc duplex potestas, ut dicit alia opinio, tunc debet dici quod Episcopus primo confert ei auctoritatem conficiendi corpus Christi verum; deinde auctoritatem absolvendi corpus Christi mysticum, sicut Christus prius fecit Apostolos sacerdotes in Cœna, ubi dedit eis potestatem super corpus Christi verum conficiendum, et si tunc fuissent mortui, fuissent veri Sacerdo-

tes Christi sine auctoritate absolvendi corpus Christi mysticum, quam postea dedit eis post resurrectionem, Joan. 20. *Quorum remiseritis,* etc.

Sic igitur patet in genere quid est materia hujus sacramenti, quia ostensio alicujus gradus eminentis in aliquo signo visibili, ad exequendum aliquem actum excellentem circa corpus Christi verum, est materia ; et secundum diversas ordinationes sunt diversæ ostensiones talium graduum in signis visibilibus. Forma vero hujus sacramenti secundum diversas ordinationes, et gradus eminentes in Ecclesia, sunt certa verba, quæ sunt scripta in libris Episcoporum ; alia quidem in ordinatione Sacerdotii, alia in Diaconatu,et sic de aliis, quorum verborum aliqua sunt necessaria, aliqua tantum ad ornamentum.

Quæ sit materia et quæ forma hujus sacramenti.

12. Solus Episcopus est minister idoneus in sacris Ordinibus conferendis.

Minister vero idoneus ad conferendum Ordines, et maxime tres Ordines sacros, est solus Episcopus, quia interdum conferre quatuor Ordines inferiores committitur aliis quam Episcopis, ut Abbatibus et Prioribus, et ideo convenientius ponitur minister idoneus, quam Episcopus in illa descriptione priori quantum ad conferentem, licet ad Episcopum pertineat etiam ordinare secundum omnes Ordines ex officio.

Effectus Ordinis.

Effectus vero propinquus sacramenti ordinationis, et res, est determinatus gradus eminentiæ in Ecclesia, ad ministrandum circa Eucharistiam, vel character vel ordo, qui sunt res, et effectus propinquissimus, quem signat signum visibile, quod est sacramentum, et isti effectui semper conjungitur, quantum est ex vi sacramenti, effectus ultimus, et principaliter intentus, scilicet gratia invisibilis, gratum faciens, ac disponens ad congrue et digne exequendum actum convenientem tali gradui in Ecclesia circa Eucharistiam consecrandam. Sicut enim natura dat gradus, et dispositiones convenientes effectui principali, ut patet in organizatione corporis respectu creationis, et infusionis animæ, sic Deus, cujus perfecta sunt opera, dat dispositiones ad effectus principales sacramentorum ; sic igitur probatur quod ordinatio, vel collatio Ordinum, vel institutio in gradibus eminentibus Ecclesiæ, est sacramentum, et quod tot sunt Ordines et ordinationes, quot sunt collationes vel institutiones in talibus gradibus præeminentiæ.

13. Quomodo Ordo sit unum sacramentum.

Quantum ad quartum principale, an scilicet Ordo, vel ordinatio sit unum sacramentum, vel plura? respondeo, quod quantum ad majorem divisionem sacramenti, qua scilicet sacramentum dividitur in septem sacramenta, sacramentum Ordinis, vel ordinationis, est unum, non simpliciter, sed tantum unitate generis, seu unum continens sub se septem ordinationes, vel ordines, ut genus, sicut substantia dividens ens est unum dividens, continens sub se multas substantias, scilicet corporalem et incorporalem, corruptibilem et perpetuam, et sic de aliis. Illo etiam modo dividitur virtus cardinalis in quatuor species : Fortitudinem, Temperantiam, Prudenti-

am et Justitiam, quarum quælibet ulterius dividitur in multas species. Probatur per Philosophum 2. *Ethicorum*. 3. *et* 4. *et* 5 quia sub justitia continetur tam distributiva quam commutativa, et sub istis aliæ species specialissimæ. Eodem modo de aliis, prudentia et fortitudine, et temperantia, et sic de aliis; et sic sacramentum Ordinis est unum genere, habens sub se plures species, septem scilicet ad minus, quæ sunt diversæ rationis, et alterius speciei, non tantum ejusdem rationis et speciei, et diversæ numero. Probatur, quia numero differunt sacerdotium in illo, et in illo; igitur multo plus differunt sacerdotium et diaconatus, sive in eodem sive in alio; ergo unitas sacramenti Ordinis est unitas generis, et non unitas simpliciter, sed diversitas est simpliciter tanta diversitate, quot sunt species ejus.

Aristot.

Sacramentum Ordinis continet sub se plures species.

14. Sed qualis est iste ordo, vel ordinis unitas? Dico quod unitas ordinis, quæ est unitas generis, sive unitas secundum magis perfectum et minus perfectum, est simpliciter necessaria quantum ad finem, ad quem omnes ordines ordinantur, scilicet ad consecrationem Eucharistiæ, quia per accessum vel recessum ab illo, sic dicitur una ordinatio perfectior alia. Sed quantum ad suscipientem sacramentum Ordinis, licet esset ordo necessarius in recipiendo gradatim Ordines, ut primo inferiores, et postea superiores, non tamen est alicui suscipienti talis susceptio Ordinis simpliciter necessaria, quia si primo ordinaretur Diaconus, et postea Sacerdos, non oporteret iterari alios ordines super eum, incipiendo a prima tonsura usque ad istas, quia necessitas observandi ordinate et suscipiendi istos gradus, nec est de Jure positivo Christi, nec Ecclesiæ. Non Christi quia ipse in Cœna fecit, et ordinavit Apostolos Sacerdotes, nullo Ordine priori suscepto ad hoc. Nec de Jure Ecclesiæ, patet *extra de clerico per saltum promoto*, ubi habetur quod *si aliquis non Diaconus vel Subdiaconus, promoveatur ad Sacerdotium, et ita ordinetur per saltum, non est sacramentum Ordinis sacerdotii iterandum, sed quod incaute est prætermissum, caute suppleatur*.

Ordo superior non necessario præsupponit inferiorem.

Per hoc ad argumenta. Ad primum, cum arguitur quod tunc erunt tredecim Sacramenta, dico quod secundum primam divisionem sacramenti, non sunt nisi septem sacramenta; unum tamen dividentium continet sub se septem species diversas, quæ possunt dici septem ordines, et ita possunt concedi stricte loquendo, tredecim Sacramenta, sicut substantia vel virtus continet sub se species multas et subalternas et specialissimas, et tamen est unum dividens entis, vel qualitatis. 15.

Ad arg. [illegible]

Ad secundum, cum arguitur quod multi characteres non possunt esse in eodem subjecto, dico quod characteres illi et gradus eminentes, quibus annexæ sunt diversæ potestates et auctoritates exequendi diversos actus pertinentes ad Eucharistiam, sunt diversæ speciei; posito etiam quod essent ejusdem speciei, nullum sequitur inconveniens, quia tales characteres non sunt nisi quædam relati-

Ad [illegible]

ones; sed plures relationes ejusdem rationis possunt esse in eodem subjecto, ut plures paternitates in eodem patre, et multo magis plures relationes rationis, cujusmodi sunt characteres in anima, ut supra patuit.

16. Ad tertium.

Ad aliud, cum dicitur quod in primitiva Ecclesia et in veteri lege non erant nisi duo Ordines, scilicet Diaconatus et Sacerdotium, dico quod hoc est falsum, quia in primitiva Ecclesia erant omnes septem Ordines instituti a Christo immediate, et illos Christus in persona propria exercuit, et omnes actus illorum, sicut dicit Magister in littera ibi, *Omnis actus*, etc. quia illorum omnium præcessit figura in veteri Testamento, sicut ibi in cap. 1. *Utilitatem*, etc. In primitiva autem Ecclesia pauci erant adhuc conversi ad Deum, et ideo propter paucitatem illorum credentium sufficiebat tunc paucitas ministeriorum in Ecclesia, ut Diaconatus et Presbyteratus. Medio autem tempore, quando fides Ecclesiæ erat multiplicata, Ecclesia multiplicavit ministros et officia, non tunc instituendo Ordines, quia omnes prius erant instituti a Christo, sed tunc illos quinque Ordines conferendo, quando erat necessarium illos conferre. Populus enim de novo tunc conversus nutriebatur lacte, et quasi quotidie communicabat, et non poterat tunc unus exequi omnes illos actus pertinentes ad susceptionem et dispensationem Eucharistiæ. Imo quilibet in gradu suo habuit satisfacere, ut ille ad arcendum præcisum a communione fidelium, et ille ad effugandum dæmones per exorcismos et orationes, et sic de aliis. Modo vero quando viget fides, etsi habeantur omnes isti Ordines, sed non sunt necessario ita distincti, sicut in medio tempore, quia fidelibus in Ecclesia nutritis solido cibo fidei sufficiunt tres Ordines ad omnia necessaria circa Eucharistiam exequenda.

Omnes hi septem Ordines erant immediate instituti a Christo.

Quare duo tantum, Ordines erant in usu in Ecclesia primitiva.

In primitiva Ecclesia omnes Ordines simul conferebantur.

Dico ergo, quod in primitiva Ecclesia non omnes Ordines erant necessarii, sicut medio tempore et modo, quia quatuor minores Ordines simul in una ordinatione conferuntur, quia aliter eos conferri modo non est necessarium; tunc autem omnes conferebantur in Ordine Diaconatus et Presbyteratus.

17. Ad quartum.

Ad aliud de Dionysio et Isidoro, dico quod Dionysius accipit Ordinem proprie primo modo dictum pro dignitate includente plures actus tales, vel plures gradus eminentes, quomodo nos non loquimur in proposito, licet aliquo modo posset sustineri quod essent novem Ordines.

Ad quintum. Prima tonsura non est Ordo.

Ad aliud de Tonsura prima, dico uno modo, quod non est Ordo, nec res sacra, quæ formaliter significatur per sacramentum, quia essent octo Ordines. Et cum probas quod sic tonsus gaudet privilegio Clericali, respondeo quod sicut Religiosus profitendo aliquam regulam gaudet privilegio Religionis, etiamsi sic laicus in Religione, ita laicus suscipiens primam tonsuram gaudet privilegio ordinatorum, non quod sit ordinatus, vel quod susceperit rem sacram, sed suscepit aliquam dispositionem congruam ad Ordinum suceptionem.

DISTINCTIO XXV.

De collatione Ordinum.

QUÆSTIO I.

Utrum pœna Canonica excludat a collatione et receptione Ordinum.

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 100. *art.* 6. Richard. *hic art.* 2. *quæst.* 3. *et* 4. D. Bonavent. *art.* 2. Suar. *tom.* 5. *disp.* 11. *sect.* 3. *et disp.* 2. *sect.* 2. *ubi de excommunicatione, et disp.* 33. *sect.* 3. *de interdicto, et disp.* 31. *de eo qui in censura Ordines suscepit.* Late Sairus *de censuris.*

1. Circa distinctionem vigesimam quintam de collatione Ordinum quæro : ***Utrum excommunicatio, vel irregularitas, vel quæcumque pœna Canonica excludat simpliciter a collatione, vel susceptione Ordinum?***

Argument. primum negativum. Arguitur quod non, quia Sacerdos irregularis vere conficit corpus Christi. Similiter Episcopus irregularis vere confert Ordines sacros, quia aliquis ab eo ordinatus non est reordinandus ; ergo pœna Canonica non excludit ab actu sacramentalis, vel eminenti gradu in Ecclesia.

Secundum. Item, irregularis non excluditur a perceptione aliquorum sacramentorum, quæ si percipiat, vere percipit. Nam irregularis intendens communicare, vel confiteri, si communicet, vel confiteatur, vere illa sacramenta percipit ; ergo a simili si aliquis irregularis conferat, vel suscipiat Ordines, vere factum est, quod facit.

Item, hæresis magis excludit a communione Ecclesiæ quam alia pœna Canonica, quia pœna talis non datur nisi iis qui sunt in Ecclesia. Sed hæresis non excludit a susceptione Ordinum, quia hæretici possunt Ordines conferre, sicut et baptizare, sicut habetur *d.* 1. *quæst.* 1. *Quod quidem*, ubi de hoc habetur longum capitulum, et est Augustini *libr.* 2. *contra Parmenian.* et ponitur in littera *distinctione ista, cap.* 20. Tertium.

Contra, prima, quæst. prima : *Si quis a Simoniacis*, dicit Canon : ***Qui scienter se consecrari, imo execrari permiserint, eorum consecrationem omnino irritam decernimus*** ; ergo, etc. 2.

Item, quod Ecclesia potest dare, hoc potest et auferre. Sed Ecclesia potest conferre gradus diversæ dignitatis in Ecclesia ; ergo illos potest ad tempus auferre, quantum ad usum et executionem illorum ; ergo. Secunda.

Item, Ecclesia simpliciter excludit aliquas personas a matrimonio contrahendo, et facit eas illegitimas ad contrahendum simpliciter, et sine culpa earum. Probatur de se, ut in his, qui sunt citra quartum gradum consanguinitatis, vel affinitatis ; ergo multo fortius potest Ecclesia propter culpam juste infligere aliquam pœnam coercentem a collatione et susceptione Ordinum. Tertia.

SCHOLIUM.

Definit pœnam canonicam, et mirabili comprehensione explicat sex species ejus, depositionem seu degradationem, infamiam, irregularitatem, excommunicationem, interdictum et suspensionem. Ponit præcipua concernentia has pœnas, et exactissime pro brevitate; definitque quinque ultimas impedire, ne licite Ordines conferantur, recipiantur vel exerceantur, sed non tollunt ne valide hæc fiant. Dubium est, de degradatione Episcopi an invalidet, si quid fiat a tali? Et tenentes non esse ordinem, habent dicere ut videtur quod sic, sed verius est ordinem esse, et longe nobiliorem, quam sit Lectoratus vel Ostiariatus, de quo dist. præcedenti. Vide Doctorem fusius in Oxon. hac quæst. et scholia ibi posita, et miraberis, quam multa decidantur ad censuras spectantia in tanta brevitate.

3. Quid sit pœna canonica. Dico quod pœna Canonica est punitio infligenda, vel inflicta alicui, secundum Canones prohibens, vel arcens ipsum ab aliquo actu, qui alias sibi liceret. Unde non est pœna Canonica inflicta laico, quod non posset conficere corpus Christi, quia sibi alias non punito non competit ille actus. Hoc quantum ad pœnam Canonicam in generali.

Quotuplex sit pœna canonica. Respondeo igitur ad quæstionem, quod hujusmodi pœna generalis dividitur in plures particulares, quæ sunt depositio vel degradatio, infamia, irregularitas, excommunicatio, interdictum et suspensio.

Prima et secunda pœna. Prima pœna Canonica est *degradatio* vel *depositio,* quæ differunt, sicut superius et inferius, quia *degradatio* est dejectio ab aliquo uno Ordinum, ut gradu Sacerdotii, vel Diaconatus tantum, et non ab alio. *Depositio* autem est dejectio, vel degradatio universalis, vel totalis ab omni Ordine, et executione cujuscumque Ordinis vel ordinationis, et non solum ab executione Ordinum, sed etiam est perpetua et finalis segregatio a societate ordinatorum, et statu clericali. Depositio et degradatio, in quo differunt? Unde hæc pœna non inflicta est a Canone, vel a Jure, sed est infligenda a Judice, et hoc pro tribus delictis vel criminibus, scilicet pro hæresi, pro schismate et revelatione confessionis. De primo, quod debet infligi hæc pœna degradationis pro hæresi, probatur in primo titulo *extra de hæreticis, Ad abolendum.* Degradatio infligenda non est nisi in tribus delictis. De secundo, quod habeat infligi degradatio pro schismate, probatur *extra de schismaticis cap. ultimo.* De tertio, scilicet quod habeat infligi pro revelatione confessionis, patet *de pœn. distinct.* 6. *Sacerdotibus,* et *extra de pœn. et remiss. cap. omnis utriusque;* de istis omnibus habetur *in sexto libro.*

4. Tertia pœna. Tertia pœna Canonica, *infamia,* qua aliquis infamis est, non est infamia, qua aliquis potest infamari, vel aliquis est diffamatus sine culpa, sed qua aliquis est infamis in moribus, et in vita, quousque purgavit se canonice, et usque tunc suspendendus est a susceptione Ordinum. Habetur *Extra de purgatione canonica, Extra de testibus, Testimonium, et Extr. de excessibus Prælatorum, inter dilectos,* quia infamia illo modo est *status læsæ dignitatis quantum ad vitam, vel mores.* Quid sit infamia? Sed hæc infamia et status læsæ dignitatis aliquando infligitur ipso Jure; aliquando infligitur a Judice, ut quando aliquis primo perjurus coram Judice, et postea convictus ut delator falsi criminis, vel perpetrator alterius criminis, de quo con-

vincitur, potest de Jure pronuntiari infamis a Judice. Et hæc proprie est *infamia Juris*, quæ incurritur ipso Jure, quando aliquis facit aliquod peccatum, pro quo esset alias deponendus. Sed ista infamia Juris dupliciter incurritur a duplici Jure, quia tam a Jure civili, quam a Jure Canonico, et breviter hæc pœna debet infligi tam a Jure quam a Judice, propter omnia crimina pertinentia ad vitam, et ad mores, quæ secundum leges civiles, vel leges Justiniani essent punienda, vel quibus criminibus hæc pœna secundum leges infligitur, sicut patet *prima quæst.* § *Omnes. ff. de his, qui notantur infamia.* Licet enim jus Canonicum non sit idem cum Jure civili, quia unum potest esse sine alio, tamen quicumque est infamis in Jure civili, est infamis in Jure Canonico, et non e converso. Et ex hoc habetur quod leges Justiniani non destruuntur per Jus Canonicum, sed quod magis authenticantur per ipsum, et ideo infamis ex Jure non potest esse Judex, nec testis, nec accusator, nec multo magis potest recipere Ordines sacros. *Infamia* vero *facti*, vel de facto, non est proprie infamia, quia suspicio talis facti infamis potest esse falsa, et ideo potest esse testis, et hujusmodi, sed non suscipere sacros Ordines, quousque restituatur sibi fama.

Infamia juris quotuplex, et quibus delictis incurritur.

5. Quarta pœna. Quid sit irregularitas. In quibus incurritur?

Quarta pœna Canonica est *irregularitas*, quæ est suspensio perpetua, quantum est ex genere hujus pœnæ, ab executione Ordinum omnium perpetuo, quia quilibet irregularis est simpliciter suspensus : et hæc pœna incurritur ipso Jure, propter aliqua crimina pertinentia ad Ordines, vel alia sacramenta, quæ sunt quatuor, vel quinque : Simonia, fictio Ordinum, et ministrare in Ordine non suscepto, contumacia contra Ecclesiam, in non servando interdictum, et excommunicationem majorem latam a Jure, activa vel passiva iteratio sacramenti jam suscepti. Incurritur etiam pœna irregularitatis propter non crimina tria, ut habetur *Extr. de pœn. c. si quis presbyter*, scilicet propter servitutem, illegitimationem, mutilationem enormem in corpore, quæ impediunt quemlibet digne ministrare in Ecclesia, quia Ecclesia voluit habere dignos ministros et perfectos in natura. Incurritur etiam irregularitas propter aliqua quæ possunt esse peccata in aliquo casu, et non in alio, sicut propter homicidium, mutilationem activam et bigamiam, quia omnia ista possunt esse juste et injuste in diversis casibus. De istis per ordinem, et primo de illa irregularitate, quæ contrahitur propter peccata, ut propter Simoniam, etc.

Primo de *Simonia*, dico quod *Simonia* universaliter facit hominem irregularem, si scienter aliquis emat Ordinem, vel vendat. Et in illa irregularitate solus Papa dispensat, qui nunquam vel raro in simonia Ordinis dispensat, ut patet *Extra de simonia, c. tuae*, licet quandoque in Simonia beneficii dispenset, et hoc facit rationabiliter, quia assecutus aliquod beneficium Ecclesiasticum simoniace, non est irregularis, nisi secundum quid, et per accidens, inquantum post tale

beneficium sic assecutum suscepit aliquos Ordines, et in talibus sine dispensatione ministravit. Hoc patet, quia absque omni dispensatione nova potest in Ordinibus legitime susceptis licite ministrare, et eo ipso quo dispensatum est cum eo in Ordine, quem secundum *quid* simoniace suscepit, potest ulterius absque alia dispensatione promoveri ad alios Ordines, vel beneficium Ecclesiæ. Quando vero non scienter, sed simpliciter ignoranter ignorantia invincibili est promotus, utpote sicut ignorans patrem, vel alium aliquid dedisse Episcopo pro ejus promotione ad Ordines, vel beneficium, denarios, vel aliquod munus temporale, non est simpliciter irregularis, sed tantum secundum *quid,* inquantum consecutus est Ordinem per illum modum, et tunc quam cito habuit hujus rei notitiam, debuit renuntiare beneficio sic assecuto, et desistere a ministratione Ordinis sic suscepti, quousque cum eo fuerit dispensatum, quod fit leviter, quia ipse non peccavit. Argumentum ad hoc, *Extra de clerico excommunicato ministrante, Aperte.* Si tamen commissa fuerit simonia scienter ex parte ordinati vel ordinantis, vel etiam præsentatoris, cum eo, qui sic scienter est Simoniacus, nunquam dispensat Dominus Papa, etiamsi intret Religionem, quin semper sit irregularis, sic patet *extra de Simoniacis, Ex tunc.* Ipse etiam solus Dominus Papa cum Simoniacis, qui scienter spirituale, vel spirituali annexum, sic suscepit, potest dispensare, sicut patet per id 1. *quæst.* 1. *Erga,* ubi tales damnat ac deponit ab omni gradu Ecclesiæ Apostolica auctoritate scienter; et similiter *extra de simonia nobis fuit, in text. et in gloss.*

7. Secund[i] crimen

De secundo peccato et crimine, propter quod incurritur irregularitas, scilicet *furatione seu furto Ordinum,* dico quod vel fit prohibitio sub pœna excommunicationis, quod nullus recipiat hujusmodi Ordines, si non fuerit prius examinatus ab Episcopo illius diœcesis, vel saltem super hoc habeat licentiam a suo Episcopo per litteras dimissorias, sicut fit communiter. Et tunc dico quod solus Papa potest dispensare cum eo, sicut patet extra *de temporibus ord. de eo, qui furatur Ordines per totum cap. Veniens, et cap. Cum habetur, et cap. cum innotuit.* Si vero non fuit prohibitum per excommunicationem, vel aliquam pœnam latam a Jure, tunc potest Episcopus ille, a quo sic suscepit Ordines, dispensare cum eo. Si vero ministret in Ordine non suscepto, ut laicus in Officio Sacerdotis, ipso facto est irregularis, nec dispensatur cum eo communiter, nec ibi posset aliquis dispensare, nisi solus Papa, sic patet *extr. de cler. minist. in ordine non suscepto per totum.*

Cum furtiv[e] suscipie[ns] Ordine[s] quis po[test] dispensa[re]

Quæ po[na] ministr[an]tis in Ord[ine] non suscep[to]

Tertium crimen, propter quod incurritur irregularitas, est *contumacia contra Ecclesiam,* in non servando interdictum, et excommunicationem majorem, vel suspensionem latam a Jure, vel a Judice, in qua solus Papa dispensat, sicut patet *Extr. de sententia excommunicationis, Cum medicinalis, et extr. de pœn. et rem. Judicis æterni.*

Crime[n] contum[a]ciæ.

8. De quarto crimine, propter quod

...rimen ...artum.

incurritur irregularitas, est *iteratio sacramentorum non iterabilium*, sive sit activa, sive passiva. Et de hac dicitur, quod est irregularitas indispensabilis nisi tantum a solo Papa, quantum ad utrumque, scilicet dantem et recipientem, sicut habetur de *cons. d.* 4. *Qui bis*. Sed illa pœna non est inflicta eis a jure, vel a judice universali, sed tantum a Theodoro Episcopo Cantuariensi, qui non potest facere aliquem irregularem, nisi proprium subditum, qui est de sua diœcesi; et ideo non potest infligi hæc pœna universaliter omnibus, nisi Dominus Papa, qui habet jurisdictionem universalem in omnes, eam infligat. Et universalis maxima est mihi in talibus, quod ubi aliquid non ex jure est prohibitum, nec inflictum, non est infligendum, quia favores sunt ampliandi, et odia restringenda semper in communibus et universalibus legibus.

...pœna ...rantis ...ramen- ...tum ...itera- ...bile.

...gulari- ...tas ...non ...mine.

Sequitur secundo de illis, quæ non sunt crimina, propter quæ tamen incurritur irregularitas, quæ sunt servitus, illegitimatio, enormis mutilatio passiva.

9. De ...vitute.

De *servitute*, quod faciat aliquem irregularem, si recipiat Ordines, et quod prohibeantur servi ordinari, patet *in Canon. d.* 4. *Extra de servis non ordinandis* per totum. Ratio, quia ordinati deputantur ad ministrandum circa Eucharistiam, quod est sacramentum dignissimum et liberrimum; servi autem non sunt sui juris et liberi, sed dominorum suorum. Unde si dominus requirat servum suum, sine licentia sua Sacerdotem jam factum, ille debet sibi reddi ut servus ad serviendum; sed in gradu suo, qui sibi competit ex susceptione Ordinis in actibus illius Ordinis, ut si sit Sacerdos ad celebrandum, si Diaconus ad legendum Evangelium, et sic de aliis, debet manuteneri, et non debet hero servire post Ordines sic susceptos in actibus statui suo non competentibus, ut fodiendo vel arando, et similibus propter reverentiam sacramenti, et dignitatem ejus, sed in aliis decentibus ministeriis debet, quia nullus privatur suo jure sine suo delicto; ergo.

...uare ...sunt ...gula- ...es?

De illegitimatione

Secunda pœna, quæ non est culpa, propter quam fit homo irregularis, et ineptus ad susceptionem Ordinum, nisi prius cum eo dispensetur, est *illegitimatio*; nec mirum, quia de illegitimis præsumitur, quod non sint bene nati, sed male, et male nutriti; male autem nutriti non debent in sacris Ordinibus ministrare. De hac pœna habetur *Extr. de filiis presbyterorum non ordinandis, et personis illegitimis cap.* 1. *et distinct.* 56.

De mutilatione

Tertia pœna, non culpa impediens susceptionem Ordinum, est *enormis mutilatio*, vel gravis infirmitas; nec mirum, quia tales ministri infirmi, et passione gravati, seu mutilati, essent in scandalum pusillis in Ecclesia, ex quo sacramentum Eucharistiæ, cui omnes Ordines obsequuntur, est summum et excellentissimum in Ecclesia, et occasione talium ministrorum posset a pusillis contemni, vel minus revereri; de hac pœna habetur *d.* 25. *et Extr. de mutil. et corpore vitiat. c. Exposuisti.* De

duabus ultimis pœnis potest faciliter haberi dispensatio a Papa, et aliis quibus hoc ipse committit.

10. De homicidio

Deinde, tertio consequuntur duæ pœnæ, quibus contrahitur irregularitas, quæ possunt quandoque esse cum culpa, et crimine, quandoque sine culpa ut *homicidium*, cui conjungitur enormis mutilatio activa, et *bigamia*. De *homicidio* dico quod homicidium, aut est voluntarium, aut involuntarium; aut partim voluntarium, partim involuntarium; aut non involuntarium, nec voluntarium, quia est in non habente rationem. Iste ultimus non est irregularis, patet *dist.* 15. *q.* 1. *Aliquos.*

Homicidium simpliciter involuntarium non indiget dispensatione omnino. Homicidium simpliciter voluntarium non recipit dispensationem. De voluntario et involuntario patet in Canon. *de hom. d.* 50. *c. Miror.* De voluntario autem secundum *quid,* ut si Sacerdos defendens se occiderit, dico quod est irregularis, et cum eo dispensatur, patet de istis, *Extra de homicidio voluntario et involuntario, d.* 55. *c. ult. et dist.* 50. *c. Miror, et ibid. de hom. c. de his cunctis clericis. c. de his cleric. qui in obsidion.* Et si in homicidio fiat dispensatio, multo magis in mutilatione activa, quia minus malum est, quod aufertur, de hoc *in Canon. d.* 50. Quod vero mutilans aliquem active fit irregularis, patet expresse per Dominum Hostiensem titulo *de homicidio* in Summa sua, et allegat ad hoc multas Decretales.

De bigamia dico quod est pœna non recipiens dispensationem, *Extra. de bigamis non ordinandis,* ubi assignatur ad hoc ratio, quia oportet Episcopum esse unius sponsæ virum, bigamus non est talis, et in Canon. *de hom. c. de his clericis, et c. de his, quarta pœna clericis, qui in obsidione, et ibid. Si quis.* De bigamia et homicidio quare unum recipit dispensationem, et aliud non, dicetur in materia de matrimonio. De Bigam[ia]

Quinta pœna inflicta a Canone est *excommunicatio*, quæ consequitur multa crimina, et pro multis criminibus debet infligi, sicut patet *extra de sententia excommunicationis, et extra de schismaticis, Ad abjiciendos, c. ult.* et hæc pœna excommunicationis est gravior omnibus aliis pœnis Canonicis, quia ipsa inflicta a judice universali, vel jure, excludit simpliciter a Communione fidelium, quod non faciunt aliæ pœnæ Canonicæ. Excommunicatio autem est duplex, major et minor. Major, quando Canonice et nominatim prohibetur communicatio cum alio, et hoc peremptorie multis præcedentibus monitionibus, et hoc vel ipsius excommunicati ad alios, vel aliorum ad ipsum, et hæc faciliter non recipit dispensationem. Alia est excommunicatio minor, ut quando aliquis communicat cum aliis, vel ipsi cum eo in casibus non concessis a jure, et hæc recipit dispensationem, si postea immisceat se sacris, licet graviter peccet, qui ministrat vel suscipit actus Ordinum sacrorum; de hoc habetur, *Extra de clerico excommunicato ministrante, si celebrat.* 11. De exc[om]munica[tio]ne. Excom[mu]nicat[io] una ma[jor,] alia mi[nor.]

Sexta pœna est *interdictum,* quæ magis infligitur locis quam perso- 12. De interdic[to]

nis, et ideo magis est pœna et indignitas loci quam personæ. Infertur tamen loco propter malitiam maximam personarum habitantium in loco. Hæc autem pœna interdicti, sicut excommunicatio, quandoque infligitur a judice, quandoque a jure. A judice propter rebellionem, vel aliquem consimilem actum. Etiam infertur quandoque ab eo quoad talem vel talem locum, vel personam, ita quod interdictum semper est talis pœna, qualem infert judex. Incurritur autem, vel infligitur a jure in tribus casibus, ut quando Ecclesia polluitur sanguine, vel semine, vel receptione usurariorum; de hoc habetur, *Extr. de usuris.* Illius autem pœnæ mitigatio habetur hodie *in 6. tit. de usuris,* etc.

Suspensio. Septima pœna inflicta a Canone est *suspensio,* et hæc infertur dupliciter: Uno modo ab officio, et ab ingressu Ecclesiæ, vel ministratione sacramentorum ad tempus, vel a susceptione eorum, quantum ad quinque sacramenta non necessaria simpliciter. Et hæc pœna non est gravis, nisi clericis, quibus incumbit ex officio talia exequi, a quibus suspensi minus digne habentur. Aliquando autem infertur hæc pœna a beneficio, et hæc est gravior pœna ipsis beneficiatis, qui magis diligunt pingues Ecclesias et Præbendas, quam odiant suspendi et arctari a communione sacramentorum ad tempus. Infligitur autem hæc pœna a Jure et a Judice; a Jure contra male et indiscrete judicantes, et contra simili modo excommunicantes, sicut patet *de sentent. excomm. Cum medicinalis, et extr. de sent. et re judicata, cum æterni, et extr. de offic. Ordin.* Infertur autem quandoque a Judice in diversis casibus, ut ab Episcopis respectu subditorum.

Sed arcentne omnes prædictæ pœnæ Canonicæ a susceptione et collatione Ordinum? Respondeo quod quinque ultimæ pœnæ arcent et excludunt a collatione et susceptione Ordinum, et etiam ab eorum executione, quia de his est præceptum negativum ligans semper et ad semper, et ideo quicumque contrarium eis facit, peccat mortaliter. Unde omnes illæ pœnæ arcent a susceptione et collatione actuum sacramentalium de Jure, ita quod illicite fit quidquid fit, sed non de facto, quin si aliquid fiat suscipiendo vel conferendo, vel exequendo factum sit, nec debet iterari; de hoc habetur 1. *q.* 7. *Quod quidem.* Et est Augustini contra Parmenianum, et ponitur in littera *distinct. ista cap.* 2. 14

De degradatione vel depositione dicitur quod potest infligi, ita quod talis degradatus non potest amplius in actum illum, a quo deponitur, nec de jure, nec de facto. Nam opinio Juristarum est quod Episcopus degradatus non manet Episcopus, ita quod si post aliquid facit pertinens ad officium Episcopi, nihil facit, et tunc debent dicere consequenter, quod Episcopatus posset dari non Sacerdoti. Alii dicunt, quod Episcopo degradato non aufertur potestas, vel auctoritas simpliciter, sicut nec Sacerdoti degradato, quin si postea aliquid faciant, vel conferant Ordines, vel conficiant, vere aliquid

faciunt, sicut prius fecerunt non degradati.

15. Potestas non aufertur quia indelebilis.

De Sacerdote degradato non est dubium, licet non licite, vel de Jure hoc faciat, et sic degradatio Episcopi non esset nisi quædam suspensio ab executione Ordinum, propterea remanet in eadem, qua prius erat, potestate, et hoc ideo, quia secundum istos, Episcopatus est potestas Ordinis indelebilis, non potens destrui, quamdiu manet subjectum hujus potestatis, sicut altare consecratum indelebiliter manet consecratum, quamdiu manet non destructum. Si autem aliquis fuerit ab Episcopo degradato ordinatus, consulat legislatorem, seu jurisconditorem, ut Dominum Papam, an vere Episcopatus tollitur, vel qualiter fuerit in tali casu procedendum, ut ei pœna irregularitatis remittatur.

Quid de ordinato a degradato. Quis restituit ad famam?

Sed quo modo habent aliæ pœnæ remitti? Dico quod pœna *infamiæ* non tollitur, nec restituitur per pœnitentiam, sed tantum per Judicem, qui illum denuntiat infamem, qui habet potestatem restituendi ei famam suam. Pœna autem *irregularitatis* potest tolli per Superiorem, qui potest in talibus dispensare. *Excommunicatio* autem potest tolli per illum, qui potest illum vinculo excommunicationis innodare, et aliæ pœnæ. Similiter de *Interdicto* lato a Judice, patet quod potest tolli ab ipso Judice. Si vero inferatur a jure potest tolli per eum, qui potest superius. Et similiter de *Suspensione* patet quod potest tolli a superiore. *Depositio* autem, vel *degradatio* potest tolli tantum per illum, qui potest super integram restitutionem graduum, vel Ordinum Ecclesiæ.

Quomodo tolluntur, pœnæ irregularitatis excommunicationis, interdicti, et suspensionis?

16. Ad primum principale.

Ad argumenta. Ad primum, cum dicitur quod Sacerdos irregularis conficit, et quod Episcopus talis confert Ordines, dico quod Episcopus irregularis non arcetur a collatione, vel executione Ordinum de facto, sed de Jure, quia non potest licite exequi actus Ordinum; potest tamen absolute de facto, quia Episcopatus, qui est Ordo, secundum unam opinionem, est potestas indelebilis, et non tantum est potestas jurisdictionis, et licitæ executionis. Et ideo non probat ratio quod absolute possit tolli quantum ad potestatem, sed tantum quantum ad jurisdictionem.

Episcopatus non potestas jurisdictionis tantum.

Ad secundum.

Ad secundum, cum arguitur quod irregularis non excluditur a perceptione sacramentorum, igitur nec Episcopus irregularis a collatione Ordinum, negatur, quia non confert licite, sed illicite, licet conferat Ordines, et auctoritatem, vel potestatem ministrandi circa Eucharistiam, non potest tamen conferre executionem Ordinum, quia potestas exequendi actus Ordinum dependet a potestate jurisdictionis, quam non habet Episcopus irregularis, vel degradatus. Bene enim potest aliquis punire, vel puniri quantum ad executionem alicujus actus particularis ad gradum eminentem, licet non puniatur quantum ad potestatem vel auctoritatem exequendi talem actum, sicut prius late patet.

Potestas executionis Ordinis dependet a potestate jurisdictionis.

Ad tertium.

Ad aliud de hæreticis dico, quod non est ablata ab eis potestas, sed tantum jurisdictio et executio

potestatis, et ita hæretici et irregulares possunt conferre Ordines, quantum ad absolutam potestatem Ordinem, sed non quantum ad executionem.

17. Ad primam rationem in oppositum.

Ad primum in oppositum, cum dicitur quod Ecclesia potest conferre; ergo et auferre. Respondendo dico, quod non est simile secundum primam opinionem. Patet, quia non potest auferre quod confert, quia Deus ex misericordia sua multa contulit Ecclesiæ ad conferendum, ad quæ non dedit ei potestatem ad auferendum; nec mirum, quia ipse semper dat ultra meritum, et punit citra demeritum. Secundum vero aliam opinionem, argumentum bene concludit, quia illa positio dicit quod degradatio et irregularitas non tantum aufert potestatem exequendi actus Ordinum, sed etiam potestatem absolute.

Ecclesia multa potest conferre quæ auferre non potest.

Ad secundam.

Ad aliud, cum dicitur quod Ecclesia simpliciter excludit aliquas personas a matrimonio ne contrahant, et si post contrahant, nihil faciunt quantum ad actum matrimonii, dico secundum duplicem opinionem consequenter, secundum unam, quæ ponit in depositione vel degradatione Episcopi simpliciter auferri potestatem, et quantum ad gradum illum in se, et quantum ad executionem, dico quod verum est, quod talis non potest conferre Ordines, non solum de jure, sed nec de facto; quod si faciat, nihil fit, sicut personæ illegitime contrahentes matrimonium, nihil faciunt quantum ad actum matrimonialem, et tunc est simile de matrimonio impedito ab Ecclesia, et non collatione Ordinum.

18. Ad tertium.

Si vero teneatur secunda opinio, quæ dicit quod per degradationem vel depositionem auferatur ab Episcopo potestas tantum jurisdictionis, vel executionis actuum sacramentalium, et non potestas in se, quia ipsa est indelebilis, tunc esset dicendum quod non est simile de matrimonio prohibito aliquibus personis ne contrahant, et potestate Episcoporum, ne Ordines conferant, quia Ecclesia antequam aliquibus personis conferat sacramentum aliquod, potest facere illas illegitimas ad susceptionem talis sacramenti. Patet de bigamis et aliis copulatis matrimonialiter cum non virginibus, quod non possunt ad Ordines promoveri, sicut patet, *extra de bigamis*. Sed postquam alii susceperunt sacramentum, non potest ab eis auferre gradum indelebilem, quem impressit in collatione. Patet in charactere Baptismali et Confirmationis; et ita conferens alicui sacramentum Ordinis, non potest ab eo propter quamcumque culpam auferre istud sacramentum, quantum ad potestatem in se, quia est indelebilis, licet posset illam auferre quantum ad executionem. Unde non est tantæ potestatis in auferendo, sicut in conferendo, in quo apparet maxima liberalitas et misericordia capitis sui Christi. Eligatur via quæ magis placet.

[illegible] et potestatem Episcopi prohibitum.

[illegible]

QUÆSTIO II

Utrum sexus muliebris, vel ætas puerilis impediat susceptionem Ordinum.

D. Thom., in addit. [illegible]

Richard. *art.* 3. *et* 4. Vasquez 3. *part. disp.* 245. *cap.* 1. *et disp.* 246. *c.* 1. Bellarm. *lib.* 1. *de sacrament. Ordin.*

1. Argument. primum negativum. Ad Galat. Quod non. Ad Galat. 3. scribitur: *In Christo Jesu, non est masculus, nec fœmina, nec servus, nec liber ;* igitur nec sexus, neque conditio videtur impedire susceptionem Ordinum. Et ibidem dicitur quod Christus principaliter ordinat ; ergo, etc. Deinde, alia sacramenta non excludunt quin uterque sexus vere recipiat ; patet inductive in omnibus per id, quia æque possunt ministrari mulieribus sicut viris.

Secundum. Item in Can. *distinct.* 32. *cap. ultimo, Presbytera, et* 1. *cap. mulieres Presbyteras, et* 27. *quæst.* 1. dicitur quod Diaconissa non debet ordinari ante 40. annos ; ergo mulieres possunt accipere Ordines principales, ut Diaconatus et Presbyteratus.

Tertium. Item, quod ætas puerilis non impediat susceptionem Ordinis, probatur, quia pueri possunt recipere alia sacramenta imprimentia characterem, ut Baptismum et Confirmationem; ergo et sacramentum Ordinis, quod etiam imprimit characterem.

Quartum. Item, ordinatus minoribus Ordinibus infra annos discretionis non est postea reordinandus, sicut habetur, *Extra de Clerico per saltum promoto,* quod non est verum, nisi tunc vere Ordines illos suscepisset.

2. Ratio prima ad oppositum. Contra, quod sexus muliebris impediat susceptionem Ordinis, patet in Decretis, distinct. 23. *Sacratas Deo fœminas vel Moniales, sacra vasa, vel sacratas pallas contingere, vel incensum circa altare deferre, nullatenus permittimus,* etc. *quia omnia talia eorum ministeria reprehensione et vituperatione plena esse nulli sapienti dubium est.* Sed quod impedit contrectare, vel contingere sacra, multo magis impedit susceptionem Ordinum ; ergo si sexus impediat primum, et secundum.

Item, Sacerdoti inhibetur nutrire comam, quia debet tonsari, sive tonderi in gloriam *dist.* 13. *de cleric. Et Extra de vita et hon. cler. Si quis,* sed de mulieribus habetur 1. Corinth. 11. *Turpe est mulieri tonderi, nam si comam nutrierit, gloria est illi*; igitur cum non possit ordinari, nisi primo tondeatur, talis tonsura esset in ignominiam ejus, et non in gloriam. Secunda.

Item, quod ætas impediat, habetur distinct. 77. *Subdiaconus non minus quam viginti annorum ordinetur* et cap. sequenti : *Placuit,* dicit Canon quod *ante annos* 25. *Diaconi non ordinentur, nec virgines consecrentur, et Lectores populum non salutent.* Tertia.

SCHOLIUM.

Primum dictum: Pueri ratione carentes irreverenter ordinantur, quia non possunt cum reverentia suscipere. *Secundum :* Pueri ratione utentes licite minoribus ordinantur, sed non sacris usque ad ætatem certam ; quæ in Subdiaconatu est 22. annorum, in Diaconatu 23. in Presbyteratu 25. sed sufficit annum inchoatum esse. *Tertium:* Utrisque valide conferuntur etiam sacri, nec obstat defectus usus rationis. *D. Thom. hîc quæst.* 2. *art.* 2. *D. Bonavent. art.* 2. *quæst.* 1. *Richard. art.* 9. *quæst.* 2. *Palud. quæst.* 3. *Gabr. quæst.* 1. *Sot. quæst.* 1. *art.* 2. *Quartum :* Mulieres jure divino sunt incapaces Ordinum, et si ordinentur, nihil fit. *Oppositum, ut hæresim referunt Ambros. in* 1. *Timoth.* 3. *Epiph. hær.* 49. *August. hær.* 27. *Qui vero tenent minores esse ab Ecclesia institutos, non negarent posse conferri fœminis*; *de quo vide Vasquez d.* 245. *cap.* 2. *et disp.* 297. *cap.* 2. 23.

3. [R]esolutio [qu]æstionis.

Respondeo ad quæstionem, et dico quod aliquem excludi a susceptione Ordinum potest intelligi dupliciter; vel quod excludatur a susceptione Ordinum quantum ad honestatem et congruitatem modi suscipiendi, ut quia ordinate vel honeste, cum debita reverentia suscipiatur talis Ordo; vel quod excludatur a susceptione Ordinum propter necessitatem, et hoc dupliciter, vel propter necessitatem præcepti, vel propter necessitatem facti. Primo modo dico quod ætas puerilis excludit a susceptione Ordinum, quia pueri sacramentum Ordinis cum debita reverentia suscipere non possunt, et ideo inhoneste conferretur et reciperetur. Si autem secundo modo, non potest puer Ordines recipere, maxime sacros, quia necessitate præcepti Ecclesiæ ab eis suscipiendis excluditur, sicut patet *supra distinct.* 77. ubi taxatur ætas debentis sacros Ordines suscipere; et licet non teneatur illa taxatio quoad illos annos, tenetur tamen quoad annos discretionis, quia semper oportet secundum omnem Decretalem, suscipientem sacros Ordines esse in annis discretionis.

[T]ripliciter [po]test quis [ex]cludi ab [Or]dinibus.

De aliis autem Ordinibus non sacris, non est præceptum Ecclesiæ, quin infra annos discretionis posset illos recipere, sicut patet supra, et *Extra de clerico per saltum promoto*. Rationabiliter autem ætas puerilis excluditur a susceptione sacrorum Ordinum, quia susceptioni illorum conjungitur votum castitatis, quod requirit usum rationis in suscipiente, et deliberationem voventis, et notitiam litterarum, *Extra de tempor. ordin. cap. ultimo, Nullus Episcopus*, unde et ibi loquitur de prima tonsura; puer autem infra annos discretionis neutrum illorum habet.

[P]ueri rationabiliter excluduntur a sacris. Ordinum susceptio includit votum castitatis.

Tertio modo, scilicet necessitate facti, dico quod ætas puerilis non excludit susceptionem cujuscumque Ordinis sacri, quin si talis aliquem Ordinem de facto recipiat, vere suscipit, et non est alias reordinandus. Et hujus ratio est, quia respectu cujuscumque sacramenti non iterabilis non requiritur ex parte suscipientis necessario aliqua dispositio præcedens dispositionem sacramenti, sicut est in pœnitentia, sed tantum non fictio, vel non positio obicis actualis. Cujus probatio est, quia aliquis potest suscipere gradus, vel characterem vel potestatem Ordinis, antequam exequatur actum illius Ordinis, et sic de charactere Baptismi, vel Confirmationis. Sed Ordo, vel ordinatio est hujusmodi sacramentum non iterabile; ergo solummodo ex parte suscipientis Ordinem requiritur non fictio contrarie; parvulus recipiens Ordinem non est fictus contrarie, quia non habet usum rationis, nec deliberationem voluntatis; ergo, etc.

4. Parvuli valide ordinantur.

Sed quantum ad sexum dico quod sexus muliebris simpliciter impedit susceptionem Ordinum, et hoc tam ex honestate quam ex necessitate præcepti et facti; non enim est honestum mulieres in tali sacramento aliquo modo ministrare. Excluduntur etiam a susceptione Ordinum necessitate præcepti, et necessitate facti non tantum Ecclesiæ, vel præcepto Apo-

5.

stolorum, quia non credo quod ex instituto Ecclesiæ, vel præcepto Apostolorum fuit ablatus aliquis gradus utilis ad salutem ab aliqua persona, et multo magis a toto sexu in vita. Si ergo Apostoli vel Ecclesia non possent juste auferre ab aliqua una persona aliquem gradum utilem suæ saluti, nisi ubi Christus, qui est caput eorum, instituit auferri, multo magis nec a toto sexu muliebri; ergo Christus tantum præcepit hoc primo, qui hoc sacramentum instituit.

6. Prima congruentia.

Ad hoc potest esse duplex congruentia, una talis : Omnis Ordo recipitur in ordine ad Sacerdotium et doctrinam; Sacerdotibus autem competit principaliter docere, ut habetur *dist.* 16. *quæst.* 1. *adjicimus;* et non Diaconis, nisi ex commissione, ubi prædicatio vel doctrina accipitur pro lectione Evangelica, quam legere convenit eis. Sed mulieribus prohibetur ille actus, 1. Timoth. 2. *Mulieres in silentio discant*, et *illas docere, vel loqui non permitto*, ubi glossa, *non ego tantum, sed et Dominus non permittit,* et hoc propter debilitatem intellectus in eis, et mutabilitatem affectus, quæ communiter magis patiuntur quam homines. Debet enim Doctor habere vivacem intellectum in cognitione veritatis, et stabilitatem affectionis in confirmatione ejus. Unde quidquid additur ex Decretis, vel præceptis Pauli, ad excludendum mulieres ab Ordinibus suscipiendis, non sunt nisi quædam suppletiones, vel potius expressiones præcepti Christi de hoc; Mater enim Christi dignissima erat et sanctissima, et tamen non conferebatur ei hujusmodi potestas.

Objectioni occurritur.

Et si opponas de Magdalena quæ fuit Apostola, et tanquam prædicatrix et præfecta super omnes mulieres peccatrices, respondeo quod ipsa fuit singularis mulier, et singulariter accepta Christo, et ideo privilegium personale personam sequitur, et extinguitur cum persona, *Extra de reg. juris, in* 6. *lib.* et alibi, quæ a Jure communi exorbitant, nequaquam ad contraria sunt trahenda, ibidem.

Privilegium personale sequitur personam

7. Secunda congruentia.

Secunda congruentia potest esse ista : Ordo, ut supra est dictum, est aliquis gradus eminentiæ super cæteros populos in Ecclesia, et ad aliquem actum excellentem, quod aliquo modo significari debet ex eminenti conditione et gradu in natura; mulier vero respectu viri naturalem subjectionem habet; ergo nullum gradum eminentiæ debet habere super aliquem virum, quia tam natura quam conditione et nobilitate sunt ignobiliores quocumque viro; unde post peccatum subjecit eam Dominus dominio et potestati viri. Si autem posset aliquem Ordinem in Ecclesia suscipere, posset alicui præsidere et dominari, quod est contra ejus conditionem; igitur Episcopus in conferendo Ordines mulieri, non solum facit male, quia contra præceptum Christi, imo nihil facit, nec ipsa aliquid recipit, quia ipsa non est materia capax ad suscipiendum hoc sacramentum, quia Christus tantum instituit hoc sacramentum posse conferri individuo speciei humanæ et sexus masculini. Patet ex

Mulieres conditione et natura sunt quocumque viro ignobiliores.

auctoritate Apostoli, *ad Timoth.* 2.

Sed contra hoc objicitur sic :
3. Objectio. Ubi est agens et passum ejusdem speciei, ibi est effectus, cum effectus non dependeat ex aliis nec sit diversitas ex diversitate alicujus illorum, 12. *Met. text. com.* 18. sed Episcopus conferens mulieri sacramentum Ordinis, est agens ejusdem speciei cum passo, quia sexus non variat rationem speciei; ergo effectus proximus est ejusdem rationis in ipsa, sicut in masculo ordinato.

Dico quod major est vera de
Solutio. agente naturali, et quando non est impedimentum ex parte passi ; sed si agens principale fuit agens voluntarium, et instrumentale agens non agat nisi in virtute illius, quia omnino determinatur ad agendum determinate a Superiori agente, sicut est in proposito de Episcopo respectu Dei, qui posuit impedimentum ex parte unius passi, et non alterius, etiamsi fuerit ejusdem rationis propter sexum difformem, non sequitur, si passa sint ejusdem rationis, quod effectus sit ejusdem rationis. Nam si Episcopus confert Ordinem mulieri, nihil faceret quantum ad illud sacramentum, quia non est principale agens imprimens characterem Ordinis, sed tantum secundarium et instrumentale; et ideo in illa materia suscipiente Ordines imprimit characterem, quæ determinatur sibi principaliter a Deo, principaliter characterem imprimente, tanquam conveniens, et non impeditus ex conditione sexus, cujusmodi est masculus speciei humanæ tantum.

Ad primum argumentum in oppositum, cum dicitur : *In Christo nec est masculus, neque est fœmina, servus, vel liber*, dico quod licet quantum ad salutem et vitam æternam habetur quod non sit differentia inter masculum et fœminam, servum vel liberum, est tamen differentia inter eos quantum ad officium et gradum eminentem in Ecclesia possidendum, quia in hoc præfertur vir mulieri, ut dictum est. Quoad susceptionem autem aliorum sacramentorum sunt capaces mulieres. 2. Ad argum. primum principale.

Ad secundum de Presbytera, dico quod ibi vocatur *Presbytera* non mulier ordinata sacro Ordine, sed mulier vidua antiqua, de qua præsumitur quod sit probata et sancta inter mulieres. Possunt etiam uxores Presbyterorum de Græcia dici *presbyteræ*, ut denominatæ ab officio virorum suorum. Unde in Jure non intelliguntur per *presbyteras* mulieres ordinatæ, ut supponit ratio, quia dicit Canon. distinct. 27. c. 1. *Illas tanquam ordinatas non debere in Ecclesia institui decrevimus*, inter bonas mulieres excellentes in vita, sicut presbyteri, sed aliquæ bonæ matronæ viduæ, vel perfectæ debent super alios in moribus et vita præcedere. Per *Diaconissam* autem intelligitur Abbatissa, secundum glossam ibi. Melius tamen potest dici, quod per Diaconissas intelliguntur mulieres, quibus competit ex ordinatione Abbatissæ, vel collegii legere homiliam Evangelii in matutino, quod non est actus alicujus Ordinis. Ad secundum. Presbyteræ dicuntur viduæ, et honestæ matronæ. Diaconissæ quæ dicantur?

Ad aliud, cum dicitur quod ætas puerilis impedit secundum Cano- Ad tertium et quartum.

nes, dico quod antiquitus erat determinatum tempus ætatis aptum susceptioni Ordinum magis quam modo, quia modo homines sunt citius doli capaces quam tunc erant, et ideo non est modo ita limitatum sicut prius, et quia modo sunt homines proni ad malum, ideo bonum est, præcavendo hoc malum in juventute eos instruere, ut digne possint hoc sacramentum suscipere.

DISTINCTIO XXVI.

De Matrimonio.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum matrimonium fuerit immediate institutum a Deo?

D. Thom. *in supplem. quæst.* 2. *art.* 2. *et hic quæst.* 2. *art.* 2. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst.* 3. Durand. *quæst.* 3. Palud. *quæst.* 3. Bellarm. *lib.* 3. *de Matr. cap.* 2. *et* 2. Sanch. *lib.* 2. *de matrim. disp.* 4. *et* 9. Coccius *tom.* 2. *lib.* 9. *art.* 1. Patres infra citandi.

1. [rgument. [p]rimum [ne]gativum.] Circa distinctionem vigesimam sextam, in qua agit Magister de Matrimonio: *Quæro utrum matrimonium fuerit immediate institutum a Deo?* Arguitur quod non. Gen. 2. dicitur: *Dixit Adam, hoc os ex ossibus meis, et caro de carne mea; propter hanc autem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una;* ubi dicit glossa quod tunc fuit institutum sacramentum matrimonii; et *Matth.* 19. dicit Dominus, *non legistis, quia qui fecit homines ab initio, masculum et fœminam fecit eos, et dixit, propter hanc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ;* igitur matrimonium non instituit Deus immediate, sed Adam.

Item, circa id quod immediate a Deo instituitur, nulla debet fieri immutatio per hominem; sed per hominem multa et varia fit immutatio circa matrimonium; ergo. Major probatur, quia inferior non potest revocare legem et institutionem Superioris. Minor probatur, quia Ecclesia aliquas personas reddit simpliciter ineptas et illegitimas ad contrahendum; patet de affinibus et consanguineis, et hoc varie, quia a principio ordinavit Ecclesia tales, et non posse contrahere infra septimum gradum, postea, si essent infra quintum gradum; separat etiam aliquas prius conjunctas; patet in multis casibus.

Contra, Christus dixit in Evangelio *Matth.* 19 ubi prius: *Quos Deus conjunxit, homo non separet,* et ibidem Deus dixit: *Propter hanc quidem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ,* igitur matrimonium fuit a Deo immediate institutum.

DISTINCTIO XXVII.

De essentia matrimonii.

QUÆSTIO I.

Utrum causa præcisa matrimonii sit consensus per verba exteriora?

D. Thom. *in supplem. quæst.* 45. *art.* 3. *et hîc quæst.* 1. *art.* 2. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst.* 2. Argent. *quæst.* 1. *art.* 2. Sanch. *lib.* 2. *de Matrim. dist.* 24. *et dist.* 30. *et* 31.

2. Argument. primum negativum. Arguitur quod non, quia si sic, nullus posset esse certus se vere contraxisse cum aliqua; hoc videtur inconveniens, et contra rationem matrimonii; ergo et illud ex quo sequitur. Consequentia patet de se, quia non semper exprimitur per verba exteriora verus consensus mentis, sed oppositum illius; ergo.

Secundum. Item, 32. quæst... cap. *Honorantur,* in textu et in glossa, et *extra de sponsalibus, Tuæ,* sufficit expressio parentum pro filiis.

Ratio ad oppositum. Contra, per tacitum consensum nulli acquiritur jus habendi aliquid; sed per matrimonium acquiritur alicui jus aliquid habendi; patet 1. Corinth. 7. *Mulier non habet potestatem sui corporis, sed vir;* ergo.

QUÆSTIO II.

Utrum definitio matrimonii posita in littera sit bene data?

D. Thom. *in supplem. quæst.* 44. *art.* 3. D. Bonavent. *dist.* 26. *art.* 2. *et* 3. *et hîc melius art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *q.* 1. Argent. *art.* 1. *q.* 1. Sanch. *lib.* 2. *de matrim. d.* 1. 2. 3.

Utrum definitio matrimonii sit sufficiens, quæ est: *Matrimonium est viri et mulieris conjunctio maritalis inter personas legitimas individuam vitæ consuetudinem retinens.* 3. Definiti matrimonii.

Argumen primum negativu Quod non, quia illa conjunctio maris et fœminæ, vel est quædam passio in altera conjugum, vel quædam relatio. Non passio, quia tunc matrimonium esset in genere Passionis, quod est falsum, quia passio non manet, non manente actione; matrimonium autem manet, non manente actione, quia aliter dormientes non haberent matrimonium, tunc enim non est passio. Quod non sit relatio, patet, quia relatio non potest esse terminus, vel principium motus vel mutationis, 5. *Physic. text.* 10. Sed matrimonium potest esse terminus alicujus mutationis, quia illo modo matrimonialiter alicui conjunctus, vere aliter se habet nunc quam prius, quando non erat sic conjunctus, nec potest hæc mutatio ad aliquid aliud terminari quam ad matrimonium; igitur.

Item, licet eadem sit via ab Athenis ad Thebas, et e converso a Thebis ad Athenas, tamen alia est habitudo, vel relatio ab Athenis ad Thebas, et e converso, quia aliud fundamentum, et alius ter- Secundur

minus, quia primæ habitudinis fundamentum est Athenis, et terminus ejus est Thebis, et e converso de alia habitudine; ergo matrimonium cum sit conjunctio maris et fœminæ, licet sit eadem conjunctio materialiter viri ad uxorem, et e converso, est tamen alia et alia formaliter, et ita si matrimonium inter virum et mulierem sit relatio, unum matrimonium est formaliter duo matrimonia, quia alia erit habitudo viri ad mulierem, et e converso.

Contrarium patet per Magistrum in littera. Ratio ad oppositum.

DISTINCTIO XXVIII.

De consensu matrimonii.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum solus consensus per verba de præsenti expressus causet matrimonium?

D. Thom. *in addit. quæst.* 45. *art.* 4. D. Bonavent. *hîc art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst.* 1. Durand. *quæst.* 1. Sanch. *lib.* 4. *de matrim. disp.* 15. *et* 16. *et per totum librum.*

4. Argument. primum negativum. Videtur quod non, sed quod etiam per verba de futuro, quia omne vinculum indissolubile inter conjuges est matrimonium. Sed consensus aliquorum per verba de futuro, sequente carnali copula, facit vinculum indissolubile, quia tunc sunt vere conjuges, et nunquam postea contrahunt per verba de præsenti, nec possunt separari; igitur.

Secundum. Item, fortius est vinculum cum juramento quam sine; sed per verba de præsenti sine juramento vere ligantur conjuges matrimonialiter; ergo si promittant se fore conjuges in futuro, præstito mutuo juramento, fortius ligantur quam prius.

Ratio ad oppositum. Oppositum vult Magister in littera.

SCHOLIUM I.

Declarat et probat actum procreandi prolem, etsi non sit de se bonus, honestum esse posse, et debite circumstantionatum. Prima circumstantia ejus est debitus finis, ut scilicet intendatur prolem procreare debite educandam ad cultum Dei. Secunda, quod fiat per determinatas personas, et ponit rationes hujus. Tertia, quod illæ personæ indissolubili vinculo conjungantur, quia sine hoc proles non debite procrearetur. Quarta, quod ista indissolubilis obligatio fiat mutuo personarum consensu. Quinta, quod præcipiatur a Superiori, quia non est evidenter nota lumine naturæ, quod obligat, licet constet quod sit maxime congrua. Hîc tangit an matrimonium sit de jure naturæ, de quo vide in Oxoniens. scholium dist. 26. num. 9. et 18.

Ad illas quæstiones simul respondeo. Ad quarum solutionem melius intelligendam ponam et ostendam duodecim vel tredecim conclusiones, quarum prima est ista : Hominem velle procurare prolem est actus circumstantionabilis certis circumstantiis, et non dico quod sit bonus de se, quia nullus est bonus de se, nisi qui respicit immediate Deum pro objecto; sed potest esse bonus et malus moraliter ex certis circumstantiis talibus. Hanc conclusionem probo sic : Omnis actus humanus, qui de se nec est bonus, nec malus, sed indifferens, potest esse circumstantionatus certis circumstantiis; sed ille actus velle procurare prolem est actus humanus. Patet, quia est electivus; sed non est malus de se, quia non magis repugnat speciei humanæ quod homo conservet speciem suam generando prolem, 5. Prima conclusio. Actus procreationis de se non est bonus, neque de se est malus. Probatur primo, quod non sit de se malus.

quam quod alia animalia conservent suam speciem, sed magis, ut videtur secundum Philosophum *primo de Cælo et Mundo text. com.* 138. Natura non magis in necessariis deficit perfectis quam imperfectis; nec minus est recta respectu perfectorum, quam respectu imperfectorum; sed recta ratio naturæ universalis ordinat aliquem actum ad generationem prolis in aliis animalibus; ergo et in homine.

Secundo. Item, esto quod homo esset immortalis, non magis esset contra bonitatem et perfectionem naturalem communicare suam perfectionem, quam contra naturalem perfectionem aliorum animalium, quia hoc non repugnat perfectioni alicujus naturæ. Imo nec naturæ divinæ perfectissimæ, quia ipsa communicatur sine sui tamen divisione; ergo si nec sit contra rationem naturalem, nec contra naturam, videtur quod non sit actus de se malus.

Tertio. De Matrimonio et præceptum ante et post lapsum. Item, de actu secundum se malo non datur præceptum in Scriptura, quia actus malus non fit bonus ex hoc quod præcipiatur; sed hujusmodi actus præcipitur *Genes.* 2. ante lapsum et post lapsum: *Crescite et multiplicamini*, Gen. 29. ergo non est actus de se malus.

Quarto. Item, actus secundum rectam rationem innitens fidei, non est de se malus; sed procreatio prolis est actus innitens fidei secundum rectam rationem; ergo. Minor probatur, quia per procreationem prolis in natura humana restauratur civitas civium supernorum, et ad hunc finem per se ordinatur natura humana multiplicata, quia ad hunc finem disponit eam Altissimus secundum fidem, ut repararet ruinam Angelorum; ergo non est de se actus malus; ergo vel de se est actus bonus moraliter, vel saltem circumstantionabilis bonis et rectis circumstantiis.

4. Quod iste actus non est de se bonus. Quod autem ille actus non sit de se bonus, patet ut prius, quia nullus actus est hujusmodi, nisi qui transit super objectum, quod est de se volibile, et simpliciter bonum ultimum; sed tale objectum non est proles, quæ appetitur procreari.

Quod sit indifferens. Item, quod ille actus sit indifferens, potest probari per quoddam exemplum, et quod nec sit malus, nec bonus moraliter. Ille actus est de se malus moraliter, cujus objecto repugnat omnis bonitas moralis, et e converso, ille actus est de se bonus moraliter, cujus objecto per se repugnat omnis malitia moralis, cum conditio actus sequatur conditionem objecti, quantum ad bonitatem et malitiam. Sed objecto procreationis prolis non repugnat malitia moralis, ut si aliquis procreet de non sua, nec repugnat ei bonitas moralis, patet procreando honeste prolem de sua; ergo talis actus neque est de se bonus moraliter, neque malus. Nullus tamen actus est bonus in genere ex solo objecto, nisi amare Deum, qui amor est objecti per se volibilis et boni infiniti, qui non potest esse moraliter malus, quia nullus potest nimis amare amore amicitiæ, et propter se, et solus actus est ex genere malus, qui est oppositus isti actui, respectu ejus-

Quis actus de se dicatur bonus et quis malus?

Solus actus [illegible] per se

dem objecti, ut odisse Deum, qui nullo modo potest circumstantionari, ut sit bonus; ergo omnis alius actus est indifferens, qui est respectu alterius objecti, et potest esse circumstantionabilis bene aut male.

7. Secunda conclusio. Secunda conclusio, quod prima circumstantia ad faciendum aliquem actum bonum moraliter, est circumstantia finis; ergo actus procreandi prolem ex hoc potest esse bonus moraliter, quia proles appetitur ad religiose educandam, propter cultum divinum, quia quilibet juste hoc debet velle de altero, maxime de prole, quod vult de seipso, ut sit ad illum finem, scilicet cultum Dei, quia ad illum creatus est, secundum Anselmum 2. *Cur Deus homo, cap.* 2. ergo quilibet debet velle illum finem, et appetere suæ proli. Unde Augustinus 9. super Genes. cap. 7. *Non omnes qui habent prolem, habent bonum prolis, sed oportet ad hoc bonum habendum, ut proles religiose educetur ad cultum Dei ampliandum.*

Prima circumstantia actus boni moralis est finis.

Anselm.

Augustin.

8. Tertia conclusio. Tertia conclusio est, quod circumstantia finis boni non sufficit ad moralitatem bonam illius actus, licet sit circumstantia principalis; sed ad hoc quod ille actus procreationis prolis sit bonus moraliter, requirit certas personas, scilicet marem et fœminam, et actum naturalem, quo fiat procreatio prolis, quæ est hîc quasi objectum. Hæ conditiones, naturalitas actus scilicet, et determinatio personarum, non sunt circumstantiæ propriæ, sed de necessitate includuntur in actu, qui est procreare prolem, et absolute requiruntur ad talem actum procreationis, et ad istius actus objectum.

Secunda circumstantia.

Ut hic actus sit bonus, requirit personas determinatas.

Quod autem conditiones præmissæ requirantur, ut determinatus mas naturaliter, patet; ratio enim naturalis non tantum dictat prolis procreationem, sed etiam ipsius educationem et instructionem, 8. Ethicorum cap. 12. *Filii a parentibus habent esse, nutrimentum et disciplinam;* filii autem commode nutriri, et disciplinari non possunt, nisi habeant certos parentes, et perpetuo invicem obligatos. Filii enim fornicationis, licet habeant certos parentes, non tamen habent ita diligentem custodiam, sicut ii qui sunt ex legitimo thoro; ergo oportet quod habeant determinatos parentes, et ad determinatam prolis procreationem, et ad ejus iterationem, quia sicut una proles est mortalis, ita et illa multiplicata; et oportet quod actus sit naturalis.

Primum patet, quia quod quilibet indifferenter conjungeretur alteri, hoc natura non patitur, nec etiam in bestiis brutis simile invenitur ad procreationem suæ prolis, nam communiter quævis bestia determinata ad hujusmodi actum naturalem habet suam comparem. Præterea, si vir unus determinatus non haberet unam determinatam, sed indifferenter quamlibet, esset contra bonum prolis, quia sic quælibet proles, et quilibet filius haberet vagum patrem, et tolleretur reverentia et obedientia filii ad patrem, et disciplina patris respectu filii, quia sic nesciret si proles procreata esset sua. Sed isti actus filiorum ad parentes, et e converso, sunt naturales, nam pa-

Commixt[io] vaga es[t] contra bonum prolis.

ter habet naturaliter disciplinare filium per præceptum suum et informationem; et filius etiam e converso habet præceptis patris naturaliter obedire. Neque hæc tria bona naturalia et actus naturales, dilectio scilicet, disciplina, reverentia vel obedientia esset bonum matrimonii, si quilibet esset cujuslibet. Unde non tantum debet determinata esse alicujus determinati viri, quantum ad primum actum, vel primam procreationem prolis, sed etiam quantum ad iteratam procreationem propter illos tres actus naturales.

10. Item, esset contra primam institutionem matrimonii. Patet Genes 2. *Erunt*, inquit Deus, *duo in carne una*. Si duo tantum, ergo determinatus determinatæ.

Et Contra bonum communitatis.

Item, si quilibet esset cujuslibet, et non determinatus determinatæ, esset contra bonum commune, et ordinem et amicitiam Reipublicæ, nam per matrimonium et gradus propinquitatum servatur amicitia in civibus, et per consequens amicitia et confederatio civium fundatur super certas personas. Sed si matrimonium non esset conjunctio certarum personarum, ut hæc esset illius, et illa istius, essent omnes propinquitates quomodocumque, vel per consanguinitatem, vel per affinitatem confusæ et indistinctæ, quia sic nescirent filii parentes, nec parentes scirent, quis filius esset suus, ita nec scirentur gradus posteriores in sanguine, quod esset magnum malum in Republica. Unde et in hoc bene improbat Aristoteles Platonem 2. *Polit.* qui ponit omnes uxores esse communes; ipse vero ponit determinatum debere habere determinatam.

Quarta conclusio est, quod vir et mulier sint invicem vel mutuo matrimonio obligati et conjuncti vinculo indissolubili. Et hæc conclusio sequitur ex prædicta, ex quo determinata et certa persona debet habere prolem certam et determinatam, tam propter actum primum procreandi prolem, quam etiam propter iterationem illius, propter prolem et speciem conservandam, obligatio et vinculum debet esse in ista persona respectu illius, et e converso. Si enim esset dissolubile vinculum, esset contra bonum prolis, quia non magis constaret quod fœmina pareret ex illo quam isto, nisi certum esset et inviolabile vinculum. 11. Quarta conclusio.

Ex his quatuor conclusionibus sequitur quod matrimonium est certa et determinata obligatio, et conjunctio determinati maris ad determinatam fœminam in specie humana, ordinata ad procreandam prolem et religiose educandam; et ita patet quod ille actus est bonus moraliter, quia rectis et bonis circumstantiis circumstantionabilis. Est enim honestus et determinatus, certus et indissolubilis, et mutuus; honestus ex fine, determinatus, indissolubilis et mutuus ex conditione agentium, et etiam ipsius objecti. Ex his ad propositum potest deduci.

Quinta conclusio, quod illa obligatio indissolubilis viri et mulieris determinatæ innascitur ex parte conjugum, et non ex virtute 12.

alicujus legis positivæ indictæ eis. Nam ista obligatio certa et mutua, vel est a Superiore vel legislatore, vel ab ipsis conjugibus? Non a Superiore, ut Judice, vel a lege, quia nullus Judex, vel lex determinat hunc illi primo, ut ille mas habeat hanc fœminam, quia matrimonium debet esse cum talibus conditionibus, quæ juvent, et faciant ad illius vinculi indissolubilitatem, cum ipsum sit essentialiter tale vinculum, et non talibus, quæ impediant ipsius firmitatem et indissolubilitatem. Sed si aliqua lex, vel aliquis Superior determinaret hunc illi, ut determinatum marem determinatæ fœminæ, tunc posset aliquis conjungi alteri invitæ, ex præcepto legis vel latoris, et esset occasio dissolutionis vinculi, et contractus matrimonialis. Ex his ulterius sequitur :

Indissolubilitas hujus obligationis provenit ex parte conjugum et non legis alicujus positivæ.

13. Sexta conclusio.

Sexta conclusio, quod actus iste, quo conjuges mutuo se obligant, non potest esse nisi actus voluntatis, quia ex ista obligatione transfert uterque conjugum potestatem et dominium corporis sui in alterum illorum, et sic transferendo se, quilibet fit servus alterius ex contractu mutuo inter illos, et nullus nisi volens sic se subdit, sicut experimur in omnibus contractibus communicationis et venditionis, et similium. Illa autem obligatio, quæ fit per illum actum, non esset certa utrique obliganti per actum intrinsecum voluntatis, neque esset sic nota, cum non possint videre sua interiora mutuo, nec consensus; ergo ad hoc quod sit certa et mutuo nota, oportet quod fiat per actum, vel actus duarum voluntatum mutuo exprimentium se in aliquibus verbis vel signis exterioribus, et ad dationem fidei, quia aliter non potest innotescere alicui voluntas alterius citra Deum. Ex his sequitur quod illa mutua obligatio proprie dicitur *contractus,* quia est simul contractus duarum ad invicem voluntatum; et honestus, quia secundum rectam rationem innascitur ex actibus voluntatum conjugum mutuo se obligantium, sicut supra * dictum est in contractu, in quæstione de restitutione facienda in bonis corporis.

Obligatio sequitur tantum actum promittentis.

Ad matrimonium requiritur signum extrinsecum mutui consensus.

* dist. 15. q. 3.

14. Septima conclusio. Contractus iste est donatio mutua, et non tantum promissio.

Septima conclusio sequens ex istis, quod illa obligatio vel contractus debet esse donationis mutuæ, et non promissionis, vel conjunctionis, quantum ad translationem potestatis corporum. Nam hæc obligatio est in mutua et libera translatione potestatum corporum, quantum ad jus et usum mutuum corporum in se habendum, et hoc quoad illos actus tantum, qui aliquo modo respiciunt procreationem filii, vel prolis, vel infirmitatem alterius conjugum, quia secundum hoc est regula Apostolica, 1. Corinth. 7. universalis : *Vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier,* et e converso. Illa autem translatio potestatis corporum est donatio suæ rei, et non promissio, quia promittentes se dare, non dant se, et non rei alienæ, et non ad alium simpliciter, sed ad seipsum aliqualiter, quia vir et conjux sunt duo in carne una ; et ideo non est contractus liberæ commutationis, sed liberæ donationis et mutuæ.

Vinculum est actus voluntatis mutuæ.

Ex quibus sequitur quod matrimonium est obligatio mutua, quæ innascitur ex actibus duarum voluntatum, maris et feminæ, mutuo se donantium, quantum ad potestatem corporum ad procreandum prolem religiose educandam, et cultum Dei ampliandum, et ita patet quod est contractus honestus. Ex istis sequitur :

15. Octava conclusio.

Octava conclusio, scilicet quod matrimonium sit contractus secundum legem naturæ, tanquam ei conveniens et institutus ab auctore naturæ. Nam ex quo illa obligatio est contractus honestus, tam secundum rectam rationem quam etiam naturalem, congruit ut sit ordinatus, vel saltem approbatus a lege naturæ, sicut quilibet contractus licitus et honestus est institutus, vel saltem approbatus a lege naturæ. Nam ex quo iste contractus non est primum principium practicum, oportet quod ejus rectitudo approbetur a legislatore, cujus voluntas est primum principium rectitudinis practicæ, et quod talis contractus approbetur principaliter ab eo tanquam rectus. Nullus autem legislator est supra totam speciem humanam, nisi solus Deus; ergo congruit quod ille contractus sit rectus, inquantum principaliter instituitur, vel saltem approbatur a Deo. Addo autem signanter, quod *oportet institui a Deo*, quia illa quæ sunt remota a principiis practicis non apparent esse de lege naturæ, sicut ipsa principia practica, quæ sunt nota omnibus ex terminis, nisi explicarentur termini, quod non novit aliquis legislator particularis; ergo congruum est hoc explicare per legislatorem universalem, qui est auctor humanæ naturæ et totius entis creati.

Matrimonium debuit approbari a Deo.

Item, quod sacramentum sit institutum a Deo, patet, quia magis timetur quod ab aliquo auctore præcipitur et statuitur quam quod lex naturalis ostendit esse naturaliter faciendum vel non faciendum, quia lex naturalis non est sufficiens motivum ad consecrationem illorum, quæ sunt de rectitudine naturæ, quia lex naturæ parum movet multos, patet de se. Ergo ad hoc quod aliquis arctius teneatur et obligetur, expedit ut super hoc fiat præceptum talis superioris, qui habeat potestatem super totam speciem humanam; talis est solus Deus; ergo. Ex his ultra sequitur :

SCHOLIUM II.

Primum dictum hujus litteræ : Institutum est sacramentum Matrimonii, Matth. 19. Quod Deus conjunxit, etc. Ita communis. Quod sit sacramentum habet Flor. in Decret. Eugen. Trident. sessione 24. cap. 1. et communis Patrum, quos videre licet in Oxoniensi, distinct. 26. scholium num. 16. Vide Sanchez lib. 1. de matrim. distinct. 1. et Bellarm. lib. 13. de matrim cap. 2. et 3. Secundum, valde congruum fuit sacramentum institui quo daretur gratia ad obligationes matrimoniales debite servandas, quæ sæpe difficiliores sunt oneribus Religionis. Tertium, tria sunt in matrimonio : Primum, vinculum, quod est ipsum matrimonium. Secundum, contractus, id est, actus translativus corporum. Tertium, sacramentum quod est idem actus expressus signo sensibili et instituto ad causandam gratiam matrimonialem, sacramentum est tantum hi actus; res tantum gratia; res et sacramentum vinculum. Vide in Oxoniensi scholium dist. 26. num. 13. Quartum. Ministri sunt contrahentes, quia

sine ullo alio tenet, ubi Trident. non est receptum. Vide scholium num. 1. Quintum, non habet aliam materiam quam contrahentes, neque formam ita determinatam, sicut alia sacramenta, quia sufficit quodcumque signum translativum dominii corporum. Per hæc patet ad quæstionem distinct. 26. Vide plura in Oxoniensi hîc apud Doctorem.

16. Conclusio nona.

Nona conclusio, quod matrimonium de facto immediate institutum est a Deo, nam ex quo est contractus non possibilis ab aliquo auctore particulari institui, conveniens legi naturæ, ut dictum est, et congruum ut ab ea ordinetur, vel saltem approbetur, factum est ita, quod immediate ab auctore universali naturæ immediate statuitur. Hoc patet esse verum ex auctoritate Christi, *Matth. cap.* 9. ubi ait : *Quos Deus conjunxit, homo non separet.* Non dixit, *quos Adam conjunxit*, sed *quos Deus conjunxit,* id est, immediate conjungi instituit. Ex his ultra sequitur :

Matrimonium immediate a Deo institutum.

17. Decima conclusio.

Decima conclusio, quod congruum est ut contrahentes hoc contractu secundum præceptum divinum, teneantur ad conservandum istum contractum, ex quo contractus ille est ex se difficilis ad conservandum fideliter, tum propter multas miserias contrahentium, et infirmitates tam morales quam corporales eorumdem, in quibus sibi invicem tenentur usque ad mortem mutuo subvenire, quod est difficilius, quam in Religione vivere, ubi centum serviunt uni, et ejus infirmitates supportant. Propter etiam contractum in se ad actum difficillimum, quia est obligatio mutua ad transferendum se in potestatem alterius vinculo indissolubili. Propter etiam delectationem, quæ consequitur illum actum, quæ in tantum absorbet hominem, quod distrahit mentem ejus a Deo vehementer. Considerato itaque matrimonio cum omnibus hisce difficultatibus, et quod imponitur ex præcepto divino tanquam indissolubile, sequitur quod necessaria est gratia adjuvans suscipientes illum, ad firmiter et congrue vivendum, et tanto major gratia requiritur, quantæ majores occurrunt difficultates spirituales. Ulterius :

Indissolubilitatem hujus contractus jure Dei positivo compleri congruum fuit.

Ad congrue vivendum contrahentes indigent gratia.

18. Undecima conclusio.

Undecima conclusio est, quod quia necessaria est gratia ad bene et recte conservandum hunc contractum matrimonialem, sequitur quod congruum est illam gratiam conjugibus sub aliquo signo conferri, et ad illam designandam aliquod hujusmodi signum sensibile institui. Et ratio est, quia avidius a nobis quæritur et appetitur, quod manifestius cognoscitur. Omnis autem nostra cognitio pro statu isto ortum habet a sensu ; ergo ad hoc quod gratia a nobis vehementius appetatur, et vehementius quæratur, oportet ut sub aliquo signo sensibili cognoscatur. Ex his sequitur :

Sacramentum matrimonii describitur complete.

Conclusio duodecima, quod si est rationabile, id est, congruum, signum sensibile ad significandum gratiam collatam conjugibus institui, sequitur quod tale institutum est, et dicitur sacramentum matrimonii. Ex omnibus his concludo, quod matrimonium est contractus rectus et honestus mutui consensus conjugum, mutuo se donantium, et vinculo perpetuo se

obligantium ad mutuum jus et potestatem habendum in suis corporibus, quoad procreationem prolis religiose educandæ, expressus per aliquod signum sensibile extra, institutus immediate a Deo, sub aliquo signo sensibili significante efficaciter gratiam conferri contrahentibus.

20. Triplex matrimonii acceptio.

Notandum tamen est, quod per hoc vocabulum *Matrimonium* potest æquivocari, quia quandoque sumitur pro ipso contractu, quandoque pro obligatione, quæ innascitur ex contractu; tertio modo præcise pro signo sensibili significante gratiam contrahentibus conferri; et secundum hæc tria æquivoca, si quis vellet ea recte definire, assignaretur ei triplex definitio.

Matrimonii definitio, ut est obligatio.

Primo modo esset *mutua datio potestatis corporum maris et feminæ in specie humana, ad procreandum prolem religiose educandam, et ad cultum Dei augmentandum*, etc.

Ut est contractus.

Secundo modo matrimonium esset *quædam obligatio conjugum innascens ex contractu mutuæ donationis potestatis corporum, ex mutuo consensu perseverans ad habendum jus mutuum in suis corporibus ad procreandum prolem*. Tertio modo est, *aliquod signum sensibile talis obligationis propriæ inter conjuges ad procreandum prolem religiose educandam*, etc. *ex institutione divina significans, efficaciter gratiam conferri contrahentibus ad conjunctionem eorum in contractu perpetuo observandam*.

Ut est sacramentum.

21. Matrimonium proprie loquendo est univocum

Sed ego dico quod matrimonium, proprie loquendo, non est æquivocum, quia primum non debet vocari matrimonium, nec contractus matrimonii, ita quod sit constructio intransitiva, sicut hæc, *creatura salis*, id est, creatura, quæ est sal, quia contractus ille consensus mutui cum aliquibus signis exterioribus consistit in *fieri*, et non est permanens, neque perpetuus, quia desinentibus verbis, et mutua volitione tradendi se invicem quantum ad corpora, desinit et contractus.

Matrimonium de se permanens.

Matrimonium autem de se est vinculum permanens inter conjuges indissolubiliter, et ideo non est contractus matrimonii intransitive, ita quod sit matrimonium, sed tantum est contractus ad matrimonium, et obligationem perpetuam inter conjuges quantum ad potestatem corporum, quæ essentialiter est matrimonium. Quo modo dicimus quod professio alicujus Religionis non est intransitive ipsa Religio, sed quædam promissio, et sponsio ad ipsam Religionem.

Tertio modo etiam non est proprie matrimonium istud signum audibile prolatum sub certis verbis ad significandum conjunctionem animorum, vel gratiam roborantem; sed est sacramentum matrimonii, id est, signum sensibile significans gratiam conferri illis, qui contrahunt, et est constructio transitiva, et non intransitiva, quia id signum statim labitur, quia est in *fieri*, et non perpetuum, nec permanens, sicut sacramentum Pœnitentiæ non est pœnitentia, sed pœnitentiæ transitive, et non intransitive. Ergo relinquitur quod matrimonium tertio modo dictum, vere et proprie est sacramentum, ut dictum est, et cui competit definitio supradicta.

22. Corollarium hujus doctrinæ. Ex quibus sequitur quoddam corollarium, quod multos decipit, quia non est necessarium simpliciter ad contractum matrimonialem, matrimonium sacramentum. Excluso enim quod matrimonium non esset inductum ex lege naturæ, vel quacumque alia lege, et quod non daretur gratia matrimonialiter conjunctis, quæ tanguntur in decima et undecima conclusionibus, adhuc posset esse contractus matrimonialis inter aliquos conjuges, et mutua obligatio ad potestatem corporum ad hunc finem, scilicet prolem procreandam, et religiose educandam ad cultum Dei. Potest enim quicumque dare alteri potestatem corporis, ut detur sibi potestas in corpus ejus, vel ut detur potestas talis, nisi Deus hoc prohibuisset per præceptum in aliqua lege, quod non reperitur in Scriptura. De natura autem contractus talis est quod requirat aliqua signa sensibilia exteriora mutuum consensum voluntatum conjugum exprimentia, non quod necessario fiat cum certis verbis, quia aliqui muti et ignorantes illa verba, possunt vere contrahere, *Extra de sponsalibus, Tuæ fraternitatis,* et absentes, qui nunquam se viderunt, possunt contrahere per Procuratores et litteras, dummodo fama et auditu se noverint, 30. *q.* 5. *nec id.* in gloss. *et* 32. *quæst.* 12. *non omnes.* Patet in Saracenis, qui contrahunt per litteras sigillatas, vel per aliqua signa sensibilia.

An ad contrahendum requirantur necessario determinata verba.

23. Ad matrimonii sacramentum requiruntur Ad sacramentum autem matrimonii requiritur signum sensibile determinatum, ut audibile, et certa verba, quia sine certis verbis non est sacramentum matrimonii, licet possit esse contractus ad matrimonium sine certis verbis. Patet in mutis, qui vere contrahunt, et vere sunt conjuges sine certis verbis, per aliqua signa exprimentia consensum mutuum voluntatum eorum. Unde licet eis detur gratia ad conservandum illum contractum difficilem ex multis, ut *supra* dictum est, non tamen confertur eis ex vi sacramenti, sed per modum meriti, et contritionis præcedentis. Istud autem signum audibile, quod est necessarium ad matrimonium sacramentum, vel ipsa certa verba, sunt forma ipsius sacramenti, et non habet materiam, quia personæ suscipientes hoc sacramentum, de quibus maxime videtur, non sunt materia hujus, nisi indistincte accipiatur *materia,* pro ministro et suscipiente; sed ministri sunt dispensantes sibi hoc sacramentum. Nisi enim hoc sacramentum haberet pro forma totali signum sensibile determinatum, ut certa verba, non esset unum sacramentum forte, et proinde si non habet verba certa, et sensibile signum determinatum, ut audibile, muti et non potentes loqui, vere possent contrahere et recipere sacramentum matrimonii, et tunc forma ipsius sacramenti esset latissima, quia quæcumque signa sensibilia essent forma, quod non tenet Ecclesia Catholica, sed quod tantum fiat determinate per verba de præsenti.

signum sensibile determinatum et certa verba. Vide circa hæc Sanch. l. 2. de Matrimon. d. 24. 30. et 31. et comment. Hiquei in hunc locum in Oxon. et Scot. infra d. 42. n. 24

24. Forma hujus sacramenti sunt signa sensibilia Ex his patet, quæ est forma hujus sacramenti, quia determinata verba maris ad fœminam, ut, *Ego accipio te in meam, et ego te in meum.*

Seu verba determinata, ministri vero, ipsi contrahentes.

Ministri autem hujus sacramenti sunt ipsimet conjuges contrahentes, quia ipsi sibimet ministrant hîc per verba illa mutuo sibi dicta, quæ sunt una forma integra, et totalis hujus sacramenti, licet sit duplex partialis, sicut in aliis sacramentis. Unde et ab eisdem suscipitur et ministratur, licet quantum ad solemnitatem hujus sacramenti coram Ecclesia congruat Sacerdotem ipsum ministrare; hoc tamen non est ex necessitate sacramenti, quia illi iidem qui faciunt actus sacramentales, ministrant sacramentum; conjuges matrimonialiter conjuncti hoc faciunt ; ergo.

Duplex effectus hujus sacramenti.

Effectus vero, et res hujus Sacramenti est duplex, scilicet gratiosa conjunctio contrahentium, et bonum prolis ; una tamen est totalis res hujus sacramenti, scilicet unio conjugum inter se, et in prole quam procreant, quia *erunt*, inquit Deus, *duo in carne una*.

25. Solutio quæstionis

Ex his patet solutio ad quæstionem, ad quam dico, quod matrimonium, ut est in officium procreandæ prolis, fuit immediate institutum a Deo ; patet in nona conclusione. De matrimonio ut est in remedium incontinentiæ nihil adhuc locutus sum ; patet etiam conclusio ex Scriptura *Gen.* 2. cum dixit, *non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi*, ubi hoc primo Deus instituit.

Contractus matrimonii ante lapsum fuit immediate a Deo institutus. August.

Deinde huic sacramento benedixit, cum mulierem, quam fecerat de costa Adam, duxit ad eum, ut videret quid vocaret eam, dicens, *crescite et multiplicamini, et replete terram*, unde Augustinus 14. de Civitate Dei cap 24. *Nos nullo modo dubitamus benedictionem illam Dei, crescite et multiplicamini et replete terram, donum esse nuptiarum, quas Deus ab initio hominis ante peccatum constituit creando masculum et feminam.* Adam vero Deo auctore et inspirante institutionem matrimonii, specificavit et explicavit, cum dixit, *hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea*, Genes. 2. parum post : *Quamobrem relinquet homo patrem et matrem suam, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una.* Ubi exprimuntur tria bona matrimonii. Primum bonum inseparabilitatis, *propter hunc*, inquit, *relinquet homo patrem et matrem*, id est, cohabitationem patris et matris. Secundum, bonum fidei, *et adhærebit uxori suæ.* Tertium, bonum prolis, *et erunt duo in carne una*, scilicet, pueri ab eis procreandi.

Tria bona matrimonii explicantur.

Ad argumentum principale.

Per hoc ad argumentum primum dico, quod hoc sacramentum fuit immediate a Deo institutum, et non ab Adam, quia Adam tantum fuit præco et minister Dei, matrimonium jam institutum explicans et denuntians; non enim habuit auctoritatem condendi illam legem et istud præceptum, quia tunc potuisset alias idem removere, quod est contra illud Matth. 19. *Deus dixit, quos Deus conjunxit homo non separet*, nisi ubi Deus statuit eos separare.

[illegible]

Ad secundum argumentum.

Ad secundum, dico quod nullus inferior Deo, qui instituit hoc sacramentum matrimonii, potest aliquid immutare circa id, postquam est factum et contractum, quia tunc est firmum et ratum indissolubiliter ; quæ firmitas voca-

tur *bonum matrimonii,* quod est triplex, ut dictum est. Et cum probas quod Ecclesia potest aliquas personas illegitimare, et facere ineptas ad contrahendum, dico quod Ecclesia nunquam facit, nec potest juste facere, postquam contractum est, et matrimonium est firmum et ratum inter conjuges, quia nunquam potest aliquis facere contra formam sacramenti hujus, nec alicujus alterius in se immutando et destruendo aliquid essentiale, quia tunc posset illa revocare, sed non potest, licet aliquid possit immutare ex parte materiæ, vel suscipientium hoc sacramentum, sicut in sacramento Pœnitentiæ. Potest enim ordinare quæ personæ sunt aptæ ad contrahendum, et quæ non, et illos ineptos illegitimare, et alios sicut aptos legitimare. Sicut ex parte materiæ, vel suscipientis sacramentum Pœnitentiæ, potest ordinare ut iste sit subditus illius Sacerdotis, vel ille illius, vel uterque unius, licet Ecclesia circa sacramentum pœnitentiæ in se nihil innovare possit.

Ecclesia non immutat, quod est essentiale matrimonio.

SCHOLIUM III.

Ad quæstionem primam distinctionis 27. ait requiri expressa verba ad hoc sacramenutm, ut sacramentum est, ut vero contractus, sufficere quæcumque æquivalentia. Ita multi citati a Sanch. lib. 2. de matrimonio disp. 24. 30. et 31. Large et docte de his hîc disputat Doctor, deinde solvit argumenta in contrarium.

26. Ad secundam quæstionem, cum quæritur, utrum præcisa causa matrimonii sit consensus mutuus expressus per verba? apparet solutio ex prædictis in septima conclusione, et ultimo corollario præcedente, quod sic. Addo tamen quod loquendo de matrimonio, ut est contractus quidam, sicut potest fieri cum consensu mutuo, expresso per quæcumque signa certa, et non solum signa audibilia, ut certis verbis, quia aliter muti, vel quicumque alii ignorantes certam formam verborum, non possent vere contrahere, quod est falsum. Loquendo de matrimonio sacramento, sic est consensus mutuus conjugum expressus per signum sensibile determinatum, ut certa verba, vel alia signa certa, et quod illa signa sive certa verba sint de præsenti, scilicet, *accipio te in meam, et ego te in meum,* tunc consensus per illa verba vere dicitur matrimonii sacramentum. Si vero sint alia signa, quam verba, ut fuit in Abraham, et antiquis patribusveteris Testamenti, tunc in illis fit contractus vere ad matrimonium, sed non matrimonii sacramentum, quia id tantum exprimitur per verba de præsenti.

Decisio primæ quæstionis, dist. 27. habetur ex dictis maxime conclusione.

27. Ad primum, dico quod in actibus humanis non requiritur certitudo omnimoda, vel determinata, sed tantum apparens foris per signa evidentia, qualis potest esse in actibus humanis, per quæ ita verissime credatur esse in corde, sicut extra exprimitur in sermone. Aliam enim certitudinem non potest aliquis habere citra Deum de aliquo, cum ignoret interiora hominis; et ita si nullus posset esse certus per verba foris expressa, quæ sunt sensibilia disciplinabilia, sequeretur quod nulla esset

Ad primum princip...

In acti... humani... suffic... certitu... extern...

certitudo, vel veritas in quacumque emptione vel venditione, vel universaliter in aliqua actione humana ad alterum, quod est falsum, quia non est verisimile aliquem exterius mentiri, nisi aliquo modo invite.

Ad ...ndum. Ad aliud de glossa illa, quæ dicit quod pueri per tacitum consensum sunt conjuges, dico quod ad hoc quod pueri sint vere conjuges, ad contractum eorum sufficiunt signa expressa a parentibus, quæcumque sint illa, sive verba, sive alia signa certa, quia ex contractu illo expresso per talia signa potest postea oriri quædam obligatio perpetua inter eos, ad mutuum jus habendum in suis propriis corporibus; et tunc contractus est verus, ex solo consensu, et vera obligatio ex aliis certis signis; non tamen est matrimonii sacramentum firmatum et ratum inter eos, nisi ipsimet conjuges mutuo consentiant, 27. q. 2. *Sufficiat : Si solus consensus defuerit, cætera vel etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur*, *Extra de sponsal. in public. cap. 5.* dicitur ibidem : *Si consentiant, et sibi invicem proferant verba.* Si enim verba a parentibus prolata satis fuissent ad matrimonium sacramentum, tunc parentes sine eis possent in hoc sacramento dispensare, quod est falsum. Si vero verba vaga et indeterminata sufficiant ad sacramentum matrimonii, ut dicunt Juristæ allegantes Augustinum in epistola 16. ad *Deogratias*, tunc quæcumque illa essent, sufficerent ad sacramentum.

...eter ...ressa ...gna ...ntum ad ...rem ...monii ...menti ...ritur ...tuus ...gum ...ensus.

...ustin.

SCHOLIUM IV.

Ad secundam quæstionem distinctionis 27. respondetur definitionem Magistri esse bonam, quam etiam Doctor explicat. Et ad primum argumentum diffuse tractat an illud vinculum matrimonii sit relatio intrinsecus adveniens realis; an vero rationis, vel potius ordinatio extrinseca legislatoris.

Ad tertiam quæstionem : *Utrum definitio matrimonii posita a Magistro in littera sit sufficiens ?* apparet ex supradictis quod sic, paucis suppletis, et adhibitis aliquibus conditionibus, quæ deficiunt per quæstiones sequentes de matrimonio. Potest enim matrimonium secundo modo dictum, de quo est quæstio, dici obligatio indissolubilis et perpetua maris et fœminæ, quantum ad potestatem corporum, ordinata ad procreationem prolis religiose educandæ, et ad cultum Dei ampliandum, etc.

Ad primum argumentum in oppositum, cum dicit quod conjunctio illa fœminæ et maris, aut est passio vel relatio? dico quod non est passio, quæ est in *fieri*, quia illa transit; matrimonium vero semper manet, dum manent conjuges, est igitur relatio nata ex tali passione. Et cum arguis quod non, quia relatio non est terminus motus, dico quod si quis diceret, quod talis conjunctio esset relatio realis duarum voluntatum mutuo se obligantium, haberet dicere quod esset respectus realis extrinsecus, et contingenter adveniens voluntati contrahentis et obligantis se, et non oriens ex natura extremorum, sive voluntatum se obligan-

relatio extrinceca realis. tium, quia tunc esset semper talis conjunctio inter eos. Sicut professio Religionis, vel regulæ Beati Francisci, quam profiteor, non est respectus intrinsecus adveniens voluntati meæ, oriens ex ea naturaliter, posita regula ut termino, sed tantum respectus extrinsecus et contingenter ei adveniens. Et ad talem respectum extrinsecus advenientem non negat Philosophus universaliter esse motum vel mutationem, 5. *Physic.* quia ipsemet *ibidem* concedit et ponit motum esse ad *ubi,* ut ad tertium prædicamentum, et tamen non est nisi quidam respectus extrinsecus adveniens. Similiter non oportet semper motum et mutationem esse ad *ubi*, ad hoc quod sit actio vel passio, quia facta summa approximatione passi ad agens sequuntur isti respectus, actio et passio extrinsecus advenientes, nulla præcedente mutatione vel motu ad illos respectus. Philosophus ergo tantum negat motum vel mutationem in relatione, qui est respectus extrinsecus adveniens.

Aristoteles non negat motum ad relationem extrinsecus advenientem.

30. Si vero dicatur quod conjunctio est relatio rationis, sicut et aliæ obligationes ad transferenda dominia, licet ipsa dominia sint bona aliqua realia, vel aliqui gradus eminentes, per respectum ad aliquem finem talem, quia tantum hujusmodi dominia, vel jurisdictiones propter id diligimus ad quod sunt, ut propter divitias, vel honores, vel bonum prolis, etc. dico tamen quod non est nisi quædam ordinatio divina secundum justitiam, quæ ordinatio est in eo, qui habet omnes leges et ordinationes in corde suo, qui sic ordinavit illum contractum, vel obligationem debere fieri, et tunc non est aliqua mutatio in conjugibus, quando de non talibus fiunt tales, nisi tantum secundum rationem, et nulla præcedens istam, ut via ad illam, nisi mutuus actus voluntatum conjugum, qui non sunt relationes, sed qualitates absolutæ in voluntatibus eorum, etc.

Vinculum matrimonii est relatio rationis.

Ad aliud, dico quod sunt duæ obligationes et conjunctiones partiales, quibus conjunguntur conjuges ad invicem, et ita sunt duæ relationes partiales, quia aliud et aliud fundamentum, et alius et alius terminus. Et quando dicis, si sint duæ conjunctiones, erunt duo matrimonia, dico quod non sequitur, quia non quælibet partialis conjunctio est matrimonium, sed tantum conjunctio mutua quæ ponitur in definitione matrimonii, tanquam una totalis conjunctio, a qua dicitur matrimonium sacramentum. Et ideo licet sit duplex conjunctio et relatio partialis, neutra tamen est sacramentum, sed utraque ; licet alia sit relatio et habitudo professi ad Religionem, et alia Patris Monasterii ad profitentem, una tamen est professio vel religio; et per consequens cum in proposito sit tantum una conjunctio mutua, erit matrimonium sacramentum unum.

Ad secundu[m]

Vincul[um] est un[a] relat[io] total[is] constan[s] duab[us] partialib[us]

SCHOLIUM V.

Ad quæstionem hujus distinctionis vigesimæ octavæ resolutio est, per verba de futuro non fieri matrimonium, sed requiri verba vel signa de præsenti, quia promissio non transfert dominium. Ad primum, tangitur difficultas, an carnalis copula, qua fit

matrimonium, præcedentibus sponsalibus, sit licita, necne? Et videtur quod non, quia non ex matrimonio, puto ex matrimonio esse, quia eo ipso quod sponsi ad talem actum se disponunt, per signa de præsenti ante actum contrahunt matrimonium; unde si casu aliquo impedirentur ab actu, videtur esse matrimonium, etsi Ecclesia pro eo non judicaret, nisi sequeretur copula. Dubitat Doctor an tale matrimonium sit sacramentum, quia multi putant esse necessaria verba; verius tamen est matrimonium esse.

31. ﬀerentia ationis promis- ionis. Ad quartam quæstionem : *Utrum solus mutuus consensus conjugum expressus per verba de præsenti esset matrimonium?* quod sic, patet ex septima conclusione; dictum est enim ibi, quod ille contractus matrimonialis est contractus liberæ et mutuæ donationis potestatis corporum, et non mutuæ promissionis, quæ non sunt idem, quia nullus promittens inquantum talis dat aliquid liberaliter, quousque impleat quod promisit, et tunc non est promittens, sed dans; datio enim non est nisi de præsenti; promissio vero est de futura datione, et non de præsenti.

Ad propositum ergo dico, quod aliquis contrahens cum aliqua per verba de præsenti, qui cum alia prius contraxit per verba de futuro, non cognoscens eam, vere dat isti potestatem in corpus suum donatione liberali, et contrahit cum ea vere matrimonialiter, et alienat rem suam, id est, potestatem corporis sui ab illa, cum qua prius contraxit tantum sponsalia, promittens sibi illam potestatem per verba de futuro. Nec in hoc aliquid aufert a prima, cum qua per verba de futuro contraxit, quia ipsam nunquam habuit, quia nunquam sibi potestatem sui corporis dedit, sed tantum promisit, et illam postea alteri dedit prius quam priori satisfaceret de promisso; et ideo licet teneatur dolere et pœnitere de fractione promissi, non tamen tenetur adimplere promissum, ex quo alteri se dedit, quia impossibile est promissum tenere et implere post contractum expresse per verba de præsenti, quia tunc amplius non habet potestatem, nec jus in corpus suum, sed illa cui se totaliter sic donavit; nec tenetur priori aliter satisfacere quam dolendo, quod modo non est sui juris, sed uxoris.

omissio non nstert ainium

Ad argumentum in oppositum, cum dicitur, quod si verba de futuro sequatur carnalis copula, matrimonium ratum est, et consummatum, quia omne vinculum est indissolubile, ad quod sequitur carnalis copula. 32. Ad primum principale.

Dico quod hæc propositio est falsa, nisi intelligatur bene. Potest enim intelligi dupliciter vinculum aliquod indissolubile; vel quod sit indissolubile propter carnalem copulam sequentem, et sic dico quod non est aliquod vinculum indissolubile ex natura talis actus, quia tunc aliqua consentiente in illum, quantum ad actum meretricium, et e converso, essent conjuges indissolubili vinculo, quod est falsum, quia in foro conscientiæ nunquam post carnalem copulam est vinculum indissolubile ex natura talis actus, nisi illam copulam præcessisset in eis mutuus consensus expressus per verba de præsenti, vel aliqua alia certa si- Vinculum dicitur indissolubile dupliciter.

gna, quæ ad matrimonium requiruntur.

An contractus per verba de futuro, ad quem sequitur carnalis copula, sit indissolubilis?

In foro tamen Ecclesiæ judicatur vinculum indissolubile post carnalem copulam, non quod carnalis copula sit causa matrimonii, vel indissolubilitatis vinculi, sed quod sit quædam præsumptio, qua Ecclesia præsumit sic contrahentes per verba de futuro, et postea carnaliter copulantes, aliquando prius ante talem carnalem copulam habuisse mutuum consensum et expressum per verba de præsenti, vel aliquod aliud signum. Si enim nullo modo præcessit in eis talis consensus mutuus expressus per verba de præsenti, non video quomodo præsumptio Ecclesiæ faciet in istis verum matrimonium post carnalem copulam, magis quam prius, sicut patet *Extra de sponsalibus*. Alio modo potest intelligi esse vinculum indissolubile, si præcessit ille consensus, quia de se et ex natura sua est tale vinculum, etiamsi nunquam esset consecuta carnalis copula, et tale vinculum est matrimonium in se, et consensus mutuus expressus prius per verba de futuro.

Ad secundu[m]

Ad aliud dico quod impossibile est promissionem vel donationem esse ejusdem rationis, quia sibi invicem repugnant, qualitercumque juramentum addatur, vel non addatur, et per consequens sive cum juramento, sive sine juramento, non possunt simul concurrere ad contractum matrimonii. Matrimonium autem essentialiter est mutua et liberalis donatio pro isto instanti temporis vel naturæ, in quo est. Juramentum autem de futuro est promissio tantum contractus, quare promissio non potest esse donatio, nec e converso.

Donatio promis[sio] sunt divers[æ] ration[is].

DISTINCTIO XXIX.

De coacto consensu.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum consensus coactus in utroque, vel in altero contrahentium sufficiat ad matrimonium contrahendum, et non impediat contractum?

D. Thom. *in addit. quæst.* 45. *art.* 4. *et hic quæst. unica art.* 3. D. Bonavent. *hic art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art* 1. *quæst.* 1. Durand. *quæst.* 1. Sanchez *lib.* 4. *de matrim. dist.* 15. *et* 16. *et per totum librum.*

1. Circa distinctionem vigesimam nonam quæritur: *Utrum consensus coactus in utroque, vel in altero contrahentium sufficiat ad matrimonium contrahendum, et non impediat contractum?*

Primum argument. affirmativ. Et videtur quod sufficiat, quia coactus baptizatus ex timore pœnarum, vere est baptizatus, sicut habetur *Extra de baptismo et ejus effectu, Majores*; ergo coacti ad contrahendum vere contrahunt.

Secundum. Item, nullus potest cogi ad contrahendum, nisi per metum; vel igitur per talem metum, qui cadit in constantem virum, qui non est aliquis metus, quia secundum Philosophum 3. *Ethicorum cap.* 9. fortis est impavidus; aut per talem metum, qui non cadit in constantem virum, vel levem metum, et talis metus cadens in aliquem ex coactione, non impedit matrimonium

Tertium. Item, ista coactio consensus per metum non est nisi vehemens communicatio, vel inductio vel persuasio, et non coactio simpliciter, quia voluntas et actio ejus interior non possunt cogi, cum pertineant ad liberum arbitrium. Sed sicut aliquis potest vehementer induci, et inclinari ad consentiendum alicui per metum, ita potest induci per blanditias; ergo cum vehemens inductio consensus in aliquid per blanditias non impediat matrimonium sic contractum, videtur quod nec etiam ista inductio, quæ sequitur metum.

Item, sicut videtur *Extra de sponsalibus impuberum*, pater potest promittere pro filio matrimonium contrahendum, et filius tenetur promissum patris adimplere per contractum sequentem; quod si noluerit, poterit eum cogere per minas et pœnas, si fuerit invitus ad contrahendum. Quartum.

Ad oppositum est Magister in littera in principio hujus distinctionis, oportet consensum conjugalem liberum esse a coactione; coactus enim consensus, qui nec consensus appellari debet, conjugium non facit. [illegible]

Item, favorabilior est status Religionis quam matrimonii: sed professio in Religione facta vi, vel metu mortis, non tenet, quin talis possit licite postea reverti ad sæculum, ut habetur *Extra de his quæ vi metusve causa fiunt, cap.* 1. ergo Secundum.

multo magis contractus matrimonii per consensum coactum metu mortis non tenet.

Tertium. Item, *Extra de spons. impuberum*, ubi prius, dicit Canon, quod filius coactus per patrem consentire in aliquam, potest tenere promissum patris, et est in oppositum illius, quod prius adducebatur de illa auctoritate.

SCHOLIUM I.

Sententia tenens matrimonium metu contractum, si interius consentiatur, valere, non aliter, refutatur juribus et rationibus. Ita Canonistæ cap. 2. *de his quæ vi.* D. Thom. D. Bonavent. et alii citati in Oxoniens. schol. num. 3. Explicat optime quomodo voluntas non potest violentari, quia violentum est ab extrinseco, et quomodo cogitur ad aliquid volendum simpliciter libere, sed metu impellente. Et quod tunc licite vult, intus et extra, id ad quod cogitur, quodque peccaret si interius discordaret a verbis vel signis.

3. Prima opinio Goffred. quodlib. 13. q. 15. Hîc dicitur, quod coactio non potest fieri simpliciter ipsi voluntati ad consentiendum, quia ipsa ex quo est simpliciter libera, simpliciter non potest cogi, sed tantum secundum *quid*, ut respectu pœnarum vel minarum exteriorum fugiendarum, quæ intentantur sibi, nisi velit consentire. Istæ autem pœnæ non cogunt ad consensum interiorem, quia ille non potest alicui patere, nisi Deo, nisi per signa exteriora, et non nisi tantum ad aliquem actum exteriorem, puta prolationem verborum, quia non cogunt nisi ad illa, per quæ potest homo fugere illas pœnas sibi intentatas ; talia sunt verba exterius prolata, quia illa sunt illarum pœnarum sufficientia evasiva sine consensu interiori. Si igitur ille præter consensum exteriorem, qui apparet in prolatione verborum exterius, consentiat interius, vel in proferendo verba, vel in fine prolationis, cum ille consensus sit amodo liber, et non coactus, quia non potest quantum ad illum actum aliquem cogere, ratum est matrimonium in foro conscientiæ, et verum, non tamen est matrimonium verum et ratum in foro Ecclesiæ, quia Ecclesia non præsumit aliquem coactum per pœnas et minas ad exteriorem consensum et prolationem verborum interius consensisse, nisi ad periculum pœnarum evadendum. Primo modo tantum, scilicet consentiendo in exteriorem prolationem verborum, non contrahit matrimonium, nec in judicio Ecclesiæ, nec conscientiæ, quia ibi non est liber consensus, sed coactus.

Contra, hæc opinio videtur omnino irrationabilis quoad utrumque membrum, primo quoad id quod dicit quod homo potest cogi quantum ad consensum exteriorem, ut pœnas fugiat, quæ cogunt quantum ad consensum exteriorem, et non interiorem, quod est falsum, quia secundum omnes, coactio simpliciter non potest esse respectu solius exterioris actus ; nam exterius proferens verba, voluntarie loquitur, et movet linguam ; quantumcumque enim violenter cum digitis aperiretur os ejus, et moveretur lingua, non posset verba exprimere, nisi voluntarie ex imperio voluntatis a se moveretur. Dato etiam quod sic, sequeretur quod homo posset cogi ad peccandum mortaliter, quod est 4. Impugnatur primo.

Nullus metus rum constantem inducere potest ad peccandum. etiam falsum. Probo consequentiam: Coactio non est nisi inductio ad aliquid faciendum propter evasionem majoris mali; sed nulla pœna est formaliter tantum malum, quantum est consensus exterior sine interiori, quia est mendacium perniciosum; ergo nulla erit talis coactio.

5. Impugnatur secundo. Præterea arguo sic: Metus iste pœnarum, propter quem aliquis cogitur, et efficaciter inducitur ad contrahendum matrimonium, non debet esse metus levis vel trufaticus, sed metus ille, qui potest cadere in constantem et virtuosum virum; sed nullus vir constans et virtuosus, debet propter metum consentire in peccatum mortale, ne in aliquod, ad quod inseparabiliter consequitur peccatum mortale; sed proferendo verba exteriora, et exterius assentiens illis, quæ sibi imponuntur, si interius dissentiat illis, quæ exterius pronuntiat, peccat mortaliter mendacio pernicioso; ergo non cogitur metu pœnarum ad consensum tantum exteriorem sine interiori. Nec magis potest cogi ad actum exteriorem quam interiorem, quia nunquam est consensus in actum exteriorem, nisi prius fuerit aliquis consensus interior imperans actum exteriorem, et ad hoc potest sic argui:

6. Quomodo consensus exterior sine interiori est peccatum. Quicumque metus inducens aliquem ad consentiendum in aliquem actum, inducit etiam ad consentiendum illi actui, sine quo iste actus omnino esse non potest absque peccato mortali. Hæc est manifesta. Sed consensus exterior per prolationem verborum, sine consensu interiori est peccatum mortale; ergo metus pœnæ inducens aliquem ad consensum exteriorem per prolationem verborum, nisi adsit etiam consensus interior, inducit ad peccatum mortale. Nullus est talis metus respectus viri constantis et virtuosi; ergo metus, qui inducit aliquem ad prolationem verborum, et consensum exteriorem, inducit et ad consensum interiorem.

Assumptum probo multipliciter, scilicet quod nullus vir constans vel virtuosus deberet consentire in peccatum mortale propter quemcumque metum: nam nullus metus debet inducere aliquem secundum rectam rationem ad faciendum majus malum, ut fugiat minus malum; sed e converso inducit ad minus malum tolerandum magis, quam ad magis malum faciendum: ergo. Sed exterius consentire per verba cum dissensu interiori, est formaliter majus malum quam pœna, quæ vitatur, quia est peccatum mortale, et mendacium perniciosum; peccatum autem est formaliter malum, quia nullo modo bonum; pœna autem non sic, quia est reformativum culpæ et materiæ justitiæ exercendæ, et inducit bonum, licet non huic; igitur secundum rectam rationem libentius debet tolerari quam mendacium perniciosum committi. Nullus [illegible]

7. [illegible] Item, cui per se est illicitum consentire, non debet aliquis quocumque metu induci ad id faciendum. Patet manifeste in omnibus prohibitis secundum rectam rationem, et in his ad quæ inducit recta ratio; sed aliquis profitens aliquam Religionem per verba exte-

riora et consensum exteriorem sine consensu interiori, peccat mortaliter mendacio pernicioso; ergo similiter in proposito.

Quarto. Nullus debet consentire alicui ad quod inseparabiliter sequitur peccatum mortale.

Item, exemplum ad hoc est tale: Si aliquis timore pœnæ juret super sacra Dei Evangelia accipere istam in uxorem, et non consentiat illi, quod exterius pronuntiat per juramentum, peccat mortaliter, quod nullo modo facere deberet; ergo non debet propter quemcumque metum consentire illi, ad quod inseparabiliter consequitur peccatum mortale. Si enim metus induceret eum ad actum exteriorem tantum sine consensu interiori, ut tu dicis, induceret eum ad peccatum mortale, quod est inconveniens, quia impossibile est consensum exteriorem esse cum dissensu interiori sine peccato mortali. Istud apparet per Philosophum 3. *Ethicorum*, de projiciente merces suas in mare propter tempestatem et periculum vitæ suæ, ubi metus non tantum inducit ad actum exteriorem projectionis mercium in mari, sed etiam ad actum interiorem, scilicet ad velle projicere. Nisi enim actus interior esset voluntarius, sicut et exterior, non moveret organa exteriora, ut manum ad projiciendum, et per consequens uterque actus tam exterior quam interior, pro quanto ad illos inducitur metu pœnæ, est simpliciter involuntarius secundum *quid,* tamen voluntarius, pro quanto ad fugiendum majus malum, ut submersionem, eligit minus malum, id est, projectionem mercium in mare. Ergo ita sequitur quod est coactio respectu actus interioris sicut exterioris, et ita est in omnibus mixtis ex voluntario et involuntario.

Potest dari coactio ad internum actum sicut ad externum.

8. Impugnatur etiam Goffred. quoad secundum quod dicit

Contra id quod secundo dicit, quod Ecclesia non præsumit talem consensisse in matrimonium, facit quod Ecclesia non debet præsumere aliquem peccasse mortaliter in aliquo facto, nisi hoc sibi constiterit per probationes legitimas, et per præsumptiones manifestas, quia Ecclesia universaliter præsumit et interpretatur in partem meliorem; ergo cum consentire exterius in matrimonium, nisi adsit consensus interior, sit peccatum mortale mendacii perniciosi, Ecclesia non debet præsumere illum, qui exterius consentit, non consentire interius, quia tunc præsumeret illum peccare mortaliter, quod facere non debet, nisi constaret sibi per aliquam protestationem, quam coactus faceret in præsentia testium favorabilium dicendo : protestor coram vobis per verba, quæ modo dicam, quod ea tantum dicam ad evadendum periculum mortis, nullo modo interius consentiendo.

Ecclesia præsumit pro meliori parte.

Confirmatur.

Confirmatur per simile, quia si aliquis contraxerit cum aliqua per verba de futuro, et postea cognoscat eam carnaliter, Ecclesia semper præsumit quod tractaverit eam affectu maritali, quia non præsumit quod voluerit eam aliter cognoscere, ut adulteram, vel meretricem, quia non præsumit quod peccaverit mortaliter, nisi hoc manifeste sciat, quia semper interpretatur in dubiis in meliorem partem. Sic habetur *extra de regulis Juris.*

9. Decisio quæstionis. Respondeo ergo ad quæstionem, circa quam duo sunt declaranda: Primo, si aliquis consensus sit coactus, et quo modo potest voluntas cogi. Secundo, si consensus coactus sufficiat ad matrimonium contrahendum, et impediat contractum? Quantum ad primum, dico quod proprie loquendo, coactio vel violentia, vel metus non potest cadere in hominem quantum ad aliquem actum humanum, cujus probatio potest desumi ex ipsa definitione coactionis vel violentiæ, nam 3. Ethicorum: *Violentum est, cujus principium totaliter est extra, non conferente vim passo*, ac passo non inclinato ad formam illam, quæ ab agente extrinseco inducitur, sed magis quantum est ex se resistit illi, quia est contra inclinationem ejus, et ita passum est non conferens vim violentiæ, non tantum negative, sed etiam contrarie, quia inclinatur naturaliter ad formam contrariam illi quam recipit violenter. Sed homo non potest cogi quantum ad aliquem actum humanum, quia omnis actus humanus sive sit imperatus, sive elicitus, est liber et electivus, vel voluntarius; coactio autem est respectu simpliciter noliti, quantum est ex se. Sed quod aliquis homo simul velit actu elicito nolens, contradictio est, sicut quod idem album sit nigrum, quia velle aliquid nolens, sunt actus contrarii formaliter repugnantes in anima, ut albedo et nigredo in colore.

Quid sit violentum.

Voluntas non potest violentari.

Quod autem in nullo actu possit cogi, patet in proposito, nam quantumcumque per coactionem aliquis moveat cum digitis linguam alterius, nunquam tamen faciet eum loqui, nisi velit. Relinquitur ergo quod coactio tantum potest cadere in homine respectu pati, si aliquo modo cadit in eo, ut puta quod violenter ligetur, vel detineatur, vel si aliquo modo sit actio instrumentaliter, puta si aliquis me nolente occidat, vel percutiat alium manu mea, sicut instrumento non animato, non tamen est actio humana, quia non voluntaria; sed tunc membris hominis utitur aliquis in talibus actionibus, ac si essent organa inanimata, et non hominis. Non tamen dicitur coactio in homine per metum pœnæ fugiendæ, quamvis non ex levi suspicione, sed ex certa æstimatione prævidet aliquid simpliciter magis fugiendum sibi imminere, et sibi infligendum et inferendum, si non consentiat in illud, ut periculum mortis, enormem læsionem corporis, servitutem, vel stuprum, et periculum aliorum graduum malorum expressorum in Jure, quam sit id fugiendum, cui cogitur consentire; et tunc secundum rationem rectam minus malum est a quolibet sapiente eligendum; nulla pœna intentata sibi est formaliter majus malum peccato mortali mendacii perniciosi, quod committitur in prolatione verborum exteriorum cum dissensu interiori; igitur stante illo dissensu interiori, non debet metu alicujus pœnæ exterius tantum consentire; sed est possibile, quod majus malum, et major pœna inferatur alicui, si non consentiat ducere istam in uxorem, quam sit sibi malum

vel pœna consentire in eam interiori consensu, quia sic consentire in eam, non est peccatum mortale, sed licitum, nec tanta pœna sicut mori simpliciter, vel mutilari, vel in perpetuam redigi servitutem; ergo secundum rectam rationem posset quilibet libentius velle istam ducere in uxorem, quam majora mala pati, et iste metus, qui est respectu majoris mali fugiendi potest cadere in constantem virum et virtuosum, quia sapiens et virtuosus semper eligit minus malum, et isto modo de omnibus mixtis ex involuntario et voluntario.

Ex hoc facile dignoscitur quis est metus, qui potest cadere in constantem virum et virtuosum, quia non metus de malo culpæ, sed de malo pœnæ infligendæ,et ratio est, quia semper vir constans et virtuosus, timore pœnæ debet fugere majus malum, quam sit id malum quod eligit, quia recta ratio dictat semper minus malum esse eligendum; quodcumque peccatum est formaliter majus malum quam sit quæcumque pœna; ergo propter quamcumque pœnam fugiendam non debet vir constans et virtuosus facere peccatum mortale, quia sic statim fieret vitiosus. De peccato autem veniali similiter,an magis debet commiti secundum rectam rationem a quolibet, quam admitti quæcumque pœna, dubium est; de hoc forte dicetur *in secundo libro*.

SCHOLIUM II.

Probat ex parte causæ efficientis, formalis et finalis consensum ad matrimonium debere esse liberum. Unde non jure Ecclesiastico, sed divino requiritur illa libertas, ut probat ex Scriptura, et exemplis legis veteris. Et tenet D. Thom. hîc q. un. art. 3. et alii citat. in Oxon. hîc in Schol. n. 8. Videtur tamen ad Ecclesiam spectare declarationem, quanta libertas hîc requiritur, et juxta hoc oppositæ sententiæ de hac difficultate conciliari possent. Vide dictum Scholium, de quo Sanch. late objicit, et solvit tres objectiones.

Quantum ad secundum principale, dico quod consensus sic co- 10.
actus, vel hæc persuasio consensus per pœnas efficaciter inducens ad contrahendum cum aliqua muliere impediat matrimonium, et quantum ad judicium Dei, et quantum ad judicium Ecclesiæ, nec aliquis sic coactus postea obligatur ad id vinculum matrimonii observandum. Et quod ita sit, habeo per auctoritatem Ecclesiæ, *Extr. de sponsal. Cum locum*, ubi dicit Canon quod *locum non habet consensus, ubi aliquo modo est metus*. Similiter *ibidem, cap. Veniens, et c.* 3. *Consultationem de puella,* etc. Sed prima auctoritas est magis plana contra auctoritates Magistri in littera; ergo habemus ex auctoritate Ecclesiæ quod ita est.

Ex causa efficienti, formali, et finali requiritur consensus matrimonii sine coactione.

Sed quare et qualiter ita est? dico quod triplex ratio, vel causa hujus potest congrue reddi, quarum una potest accipi ex parte causæ formalis matrimonii. Alia ex parte causæ efficientis ejus. Tertia ex parte causæ finalis ejus. Ex parte causæ formalis matrimonii potest hoc ostendi sic: De ratione formali matrimonialis est, sicut prius patuit, donatio libera, et mutua potestas corporum. Et licet non sit donatio liberalis sim-

pliciter, inquantum liberalis datio rei alicujus etiam non expectat aliquam retributionem, sicut accipit Avicenna 6. *Metaph.* quia hæc datio est, ut dicetur, expectans et exigens redditionem, vel redationem, est tamen maxime liberalis et liberalissima, inquantum consensus mutui, et duarum voluntatum voluntarie se obligantium; ergo, etc. Forma autem non potest probari de re demonstrative, quia nihil est in re prius ipsa forma, ex quo posset accipi præmissa, vel medium concludendi ipsam de re. Unde igitur habet contractus matrimonialis istam liberalitatem, quod videlicet sit formaliter talis donatio mutua?

Unde habet, ut sit liber? Dico quod a legislatore universali, ut a causa efficiente, qui cuilibet contractui indidit justitiam suam et permutationem debitam, et isti contractui contulit quod ex natura contractus fieret liberalis, quia ex libero consensu contrahentium voluntarie et mutuo se obligantium.

11. Quo jure consensus matrimonii debet esse liber? Sed quis est iste legislator? Dicunt quidam quod Ecclesia, quod non intelligo, quia tunc non fuisset contractus matrimonialis inter Adam et Evam, et antiquos patres tempore Abraham et Moysi et aliorum, quod videtur inconveniens. Similiter matrimonium coactum per metum non fuit tempore legis naturæ matrimonium, quia semper erat contractus liber, et consensus mutui contrahentium. Patet, quia hoc tunc in antiquis Patribus observabatur, sicut patet de Abraham, et de Rebecca uxore Isaac, pro qua misit Abraham servum, ut quæreret eam ad contrahendum cum filio suo dicens: *Si noluerit*, inquit, *puella venire tecum, non eris reus juramenti*; et paulo post, *dixerunt parentes ejus ad illam, quæramus ejus voluntatem, si velit ire cum homine isto, quæ respondit, volo*, et facta est uxor filii Abraham ex consensu mutuo utriusque, ut patet; igitur talis consensus requirebatur. Tunc temporis autem non erat aliqua lex scripta, nec Mosaica, nec Evangelica; ergo non est præcise iste contractus mutui consensus ex Ecclesia.

Item, si esset institutum ab Ecclesia, posset licite id destruere, quod est impossibile, quia dixit Christus Matth. 19. *Quos Deus conjunxit, homo non separet.*

Præterea, omnia sacramenta fuerunt immediate instituta a Christo, ut supra * ostensum est in generali, licet Ecclesia de materia sacramentorum posset varie ordinare, declarando istam capacem et legitimam, et aliam non; ergo et matrimonium, ut est sacramentum, est immediate a Deo; sed contractus matrimonialis est prior matrimonio sacramento, quod fit tantum cum certis verbis. Contractus autem matrimonialis exprimitur ita per alia signa, sicut per illa; ergo Ecclesia, quæ præsupponit matrimonium sacramentum ab alio institutum, multo magis præsupponit contractum matrimonialem.

* d. 2, q. 1

Dico igitur quod Ecclesia non instituit primo aliquod sacramentum, potest tamen sacramenta prius instituta a Deo Auctore, promulgare, ut præcepta auctoris 12. [illegible]

ad matrimonium, sed diversimode.

principalis, et circa materias illorum, quæ non sunt determinatæ a Deo, varie disponere et ordinare. Patet de contrahentibus, quorum aliquos illegitimat, et aliquos non, secundum diversos gradus; et confessis, quorum unum subdit isti Sacerdoti, et illum illi. Ubi autem hoc sacramentum fuerit primo institutum a Deo, dictum est alias *, et a quo primo promulgatum, quia ab Adam, *hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea, propter hoc*, inquit, *relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ*, etc. Relinquere patrem, aut matrem debet, non despicere, vel projicere patrem, aut matrem, nec e converso debet despici et projici ab eis, sed magis uxori quam eis firmiter amore adhærere per mutuum consensum, et actus utriusque voluntatis.

* dist. 28. n. 15. Genes. 2.

13. Legislator vult liberum consensum ob procreationem prolis.

13. Tertio dico quod istam conditionem liberæ donationis tribuit contractui isti legislator propter hunc finem, qui est procreatio prolis religiose educandæ, et ad cultum Dei applicandæ. Ad hoc enim quod ad istum finem attingant, necesse est ut liberaliter invicem conjungantur per tale vinculum indissolubile, quod est amor mutuus; talis amor multum facit, ut tale vinculum perpetuo conservetur, quia conjugium, quod non amore mutuo connectitur, patitur pessimos exitus, sicut habetur distinctione 20. quæst. 3. cap. *Præsens*, ubi dicitur, *quod quis non diligit, facile id contemnit*. Vult ergo matrimonium debitum semper esse ex libera electione, et non ex gravi coactione, ut sortiatur debitum finem, propter quem instituit illud legislator.

14. Primum dubium contra dicta.

Sed hîc sunt tria dubia : Primum, quia dixi prius quod ille contractus est mutua datio corporum, si tunc aliquis ex metu posset in animo consentire in aliquam, sequeretur quod haberet actum voluntatis ad voluntarie transferendum jus corporis sui in ipsam, sicut alius tranfert jus corporis sui in aliam, quam ducit sine quacumque coactione. Sed translata potestate corporis sui in dominium alicujus, non potest ipsa invita transferre illam in dominium alterius, contrahendo cum ea, quia non habet potestatem corporis sui amodo, ex quo semel jam transtulit in dominium alterius, sed semper remanet corpus suum exemptum a dominio et jure proprio, altera prima non sibi concedente libertatem pristinam, et per consequens contrahens et consentiens in aliquam ex metu vere contrahit matrimonium.

Secundum, quod si omnis consensus ex metu mali, et coactione tali facit matrimonium nullum, ergo major metus majoris mali magis impediet matrimonium. Sed contrahens ex metu peccati mortalis contrahit ex metu majoris mali, quam contrahens ex metu cujuscumque mali, vel pœnæ corporalis, sive mortis, vel mutilationis enormis, etc. Ergo contrahens ex metu peccati mortalis, coactus per obedientiam, non contrahit, quod falsum est, quia quilibet tenetur obedire illi cui subest; igitur consentiendo matrimonio ex obedientia sibi imposito, vel Secundum.

contrahit; vel si non contrahit, peccaret mortaliter, quia non obediret illi cui obedire tenetur.

Tertium. Item, si quis diceret ex amore et passione alicui dilectæ, *ego interficiam me nisi contrahas mecum*, hic esset maximus metus ne accideret malum personæ dilectæ, amicus enim est alter ipse; ergo talis contrahens cum aliqua, quam sic amaret, non faceret contractum matrimonialem, quod est falsum.

15. Solutio primi dubii. Ad primum, dico quod iste verbo consentiens in aliquam, de necessitate salutis, tenetur pro tunc habere interius ad consentiendum animo, sicut consentit ore proferendo verba, quia quilibet de necessitate salutis tenetur vitare peccatum, et mendacium perniciosum. Iste ergo ex aliquo metu, verbo et animo consentiens in aliquam, habet *velle* dandi corpus suum alteri, et quantum est ex se transfert corpus suum in dominium, et contrahit cum ea matrimonialiter, quantum ex parte sui, sed non contrahit simpliciter. Et cum probas, quia nullo modo coactus non assentit aliter in aliquam, quam per talem donationem, et *velle* donationis corporis sui, dico hic, sicut prius in materia de restitutionibus, quod quantumcumque inferior, et subditus liberaliter donat alteri potestatem corporis sui, vel aliquid aliud quantum ex parte sui, nunquam tamen est donatio simpliciter, nisi fiat de voluntate domini superioris, vel saltem oportet quod non sit contra voluntatem Superioris. Exemplum de filio, servo et Religioso, quorum nullus, ex quo non est juris sui, potest dare aliquid simpliciter coactus, vel non coactus, non consentiente domino Superiore in talem donationem. Et ideo omnis talis donatio est conditionalis, et secundum *quid* donatio, scilicet si non sit contra voluntatem domini Superioris, nec tamen oportet illam conditionem exprimere, dicendo: *Dono hoc quantum est in me, si Deo placeat, vel alteri superiori*, quia hæc conditio subintelligitur in omni donatione inferioris, quantumcumque libera; sed translatio vel donatio potestatis corporis alicui alteri ex coactione, vel metu inducente ad talem donationem, est contra voluntatem Superioris, qui ordinavit istum contractum esse liberrimum ex natura contractus absolute et simpliciter, sicut patet *extra de spons. c. 1. Romana, et cap.* 10. *exigit, et est hodie in* 6. *libro*, quod contractus aliquo modo coactus, est nullus; ergo talis contractus non est simpliciter contractus.

Consentiens ex metu vult quantum est in se, ducere, non tamen transfert dominium sui corporis simpliciter.

Ad secundum. Ad secundum, dicunt quidam quod quilibet tenetur simpliciter obedire contractui spirituali, et respectu illius potest cogi, quia Episcopus coactus per obedientiam accipere aliquam ulteriorem dignitatem in Eclesia, vel Clericus Episcopatum, tenetur absolute consentire in sponsam spiritualem. Sed utrum posset cogi ad contractum carnalem, nec nego, nec assero, licet deberet dici consequenter secundum istam responsionem quod sic. Dico tamen aliter ad argumentum, quod si aliquis tantum ex obedientia illius, cui tenetur obedire, consentiat in aliquam

ad contrahendum cum ea, non hoc facit principaliter ad evitandum injustitiam et inobedientiam, sed ad complendam justitiam et obedientiam observandam. Sed qui propter justitiam obedit suo Superiori, ut eam servet, non obedit ex coactione et metu, sed ex mera electione et affectione et amore justitiæ, ad quam secundum electionem, inclinatur; ergo sic obediens suo Superiori ex electione et amore justitiæ ad contrahendum cum aliqua, vere contrahit cum ea, et non timore pœnæ, vel coactione.

Valide contrahitur ex obedientia.

17. Ad tertium. Matrimonium ex justo metu quomodo validum.

Ad tertium, dico quod si aliquis contraheret cum aliqua ad evitandum in ea malum culpæ naturæ, scilicet quia ipsa aliter interficeret se, vere contrahit, et ratus esset talis contractus indissolubilis, et multum meritorius, quia opus supererogationis, donando se alteri, ut in eo caveret malum culpæ et ita non esset contractus ex metu et coactione, sed ex electione et fraterna dilectione. Sed si aliquis contraheret cum aliqua tantum metu pœnæ corporalis, in quam timeret illam incidere, nisi contrahat cum ea, et non ex electione et fraterna dilectione, tunc dico quod non esset contractus matrimonialis simpliciter, quia non esset donatio libera mutui consensus quantum ad potestatem corporum, sicut nec in seipso esset talis contractus liber simpliciter, ut dictum est *supra*.

18. Ad primum principale.

Ad primum argumentum principale de baptizato per coactionem, dico quod non est simile de violenter baptizato, et per coactionem, et de violenter sic contrahente matrimonium cum aliqua, quia intentio vel consensus suscipientis Baptismum, non est causa efficiens Sacramenti Baptismi, sicut consensus liber conjugum est causa efficiens matrimonii, quia ipsi per solum consensum mutuum dant, et accipiunt hoc Sacramentum, quia simul sunt suscipientes et ministri. Similiter non est simile propter aliud, quia propter susceptionem Baptismi fit conditio suscipientis melior ex vi Sacramenti, si non reclamet, vel ponat obicem actualem, et nullo modo pejor. Conditio autem contrahentis matrimonialiter cum aliqua fit pejor quantum ad omnia, quia efficaciter magis onerosa propter difficultates varias, quæ occurrunt in illa obligatione, et quæ nunquam possent tolerari, nisi amore libero copularentur conjuges, quæ non tollit coactio et violentia, et ideo coactus ad illum contractum patitur injustitiam sibi indebitam pro tunc. Unde excommunicati sunt qui faciunt violentiam contrahentibus isto contractu, quia violentia repugnat naturæ istius contractus in se, quia est libera donatio corporum contrahentium sibi invicem in perpetuum.

Quare matrimonium ex coactione non tenet sicut Baptismus. Cogentes ad matrimonium sunt excommunicati.

Aliter posset dici secundum prædicta. Dixi enim prius quod ratio libertatis hujus contractus non accipitur ex ratione Sacramenti matrimonii, sed ex ratione contractus talis præcedentis Samentum, et ideo posset esse coactio, quoad susceptionem Sacramenti, ut Sacramentum in se, non tamen ut est contractus ma-

Aliter respondetur.

trimonialis, et illius conditio est ex institutione legislatoris libertas. Et ideo si Sacerdos cogeretur dare Sacramentum matrimonii, si ipsum posset dare, quod vere non potest, (quia conjuges sibi ipsi dant Sacramentum istud, sicut et ipsum recipiunt), illud tunc non daret, non propter hoc quod est Sacramentum, quia tunc nullum Sacramentum daret; sed propter hoc, quod est contractus liberalis, ut dictum est; et esset idem de Baptismo, si ibi requireretur consensus liber, quod non oportet, ut dictum est, quia per coactionem et inductionem alicujus efficacem, non fit conditio ejus pejor, sed melior.

19. Ad secundum. Ad aliud, cum dicis quod nullus potest cogi per metum, nego; duplex enim est metus: unus, qui cadit in constantem virum, ut timor mortis, et cætera superius dicta, et hic universaliter impedit matrimonium contractum, et contrahendum, patet supra; alius est metus de aliquo levi et truffatico, et iste non impedit nec contractum, nec contrahendum. Patet *extra de sponsalib. veniens. cap.* 2. Quando igitur dicis quod nullus potest cogi per metum, verum est de metu non cadente in constantem virum. Et cum probat quod nullus est talis metus, quia *fortis est impavidus*, 3. Ethicorum, dico quod verum est, ubi non est pavendum secundum rationem rectam, nec metuendum, non tamen est pertinax, vel audax in nullo timens. Propter quod subdit ibidem Philosophus, *pavet autem fortis ubi est pavendum secundum rectam rationem*, ubi scilicet

Fortis recte timet audax vero non.

videt imminere majus periculum, quam illud quod contemnit, et iste est metus et pavor cadens in constantem virum.

20. Ad tertium. Ad aliud, cum dicitur quod per nullam delectationem potest voluntas cogi, vel vehementer induci ad illam; ergo nec per minas, vel metus pœnales. Dico quod non est simile de inductione consensus per blanditias et inductionem consensus per metum fortem vel miserias. Nam inductio per miserias et metus pœnales multum habet de involuntario, et parum de voluntario; parum enim intense volumus quod ex timore volumus, et ita parum habet de voluntario factum timore pœnæ, quia nisi timor esset, omnino non fieret. Sed in inductione per blanditias multum est de voluntario, et parum de involuntario; cum enim appetitus sensitivus multum inclinetur ad hujusmodi blanditias secundum sensum, etiamsi per se esset, et nullo modo alliceretur ex alio inductus per blanditias, vehementer eis allicitur, ut convenientibus, et per consequens voluntas tanquam prosperis voluntarie inclinatur, quia voluntas naturaliter ad illa magis inclinatur, quæ magis sunt convenientia appetitui sensitivo, licet non necessario, quia potest resistere, facilius tamen inclinatur. Unde dicit Philosophus 3. *Ethicorum, cap.* 2. quod operationes, quæ fiunt ex timore, mixtæ sunt ex voluntario et involuntario, ut determinat ibi, et post, *cap.* 4. dicit quod forsitan non bene dicuntur involuntaria, quæ propter concupiscentiam, et *eodem libro, cap. ultimo*, magis

Quare inductio per blanditias non [illegible]

assimilatur voluntario intemperantia quam timor, et magis est voluntarium quod fit per intemperantiam quam per timorem ; ergo non est simile de consensu coacto per blanditias et timores, quia primus assensus est secundum *quid* involuntarius, et simpliciter voluntarius; secundus secundum *quid* voluntarius, et simpliciter involuntarius.

Ad aliud de sponsalibus impuberum, verum est hoc secundum leges civiles, quia filii tenentur consentire in contractu, quem pro eis infra ætatem fecerunt parentes eorum de congruo, non tamen de necessitate, quia *extra de sponsal. cap.* 2. dicitur quod talis contractus est verus, si non sit coactus.

Ad qua tum. Fi de congr non de cessitate nentur c sentire c tractu parentur

DISTINCTIO XXX.

De errore in matrimonio

QUÆSTIO I.

Utrum ad consensum matrimonialem requiratur quod sequatur apprehensionem non erroneam?

D. Thom. *in addit. q.* 51. *a.* 1. *et hic q.* 1. *a.* 1. D. Bonav. *art.* 1. *q* 1. *et* 2. Rich. *a.* 1. *q.* 1. Argent. *q.* 1. *a.* 3. Sanch. *lib. de matr. d.* 18. *et* 19.

1. imum ument. tivum. Videtur quod non, quia *Genesis* 20. legitur quod cum Jacob servivisset pro Rachel septem annis, supposita est ei Lia, ipso ignorante; ergo si ille error impediisset matrimonialem contractum inter eos, sequeretur quod non fuisset Lia uxor ejus, et tunc fuisset adulter cogitando non suam.

ndum. enes. Item, *Genes.* 27. quod Isaac errore et ignorantia benedixit Jacob, constituendo eum dominum fratrum suorum, credens hoc fecisse Esau fratri seniori, et tamen tenuit benedictio, ut ibidem patet, *quia benedixi*, inquit, *eum, et erit benedictus*; igitur a simili ex errore vel ignorantia potest contrahi matrimonium.

rtium. Item, baptizans circa personam baptizandam errans, vel ignorans, si sit servus, vel liber, vere baptizat, et illa vere baptizatur; ergo contrahens cum aliqua errans, vel ignorans conditionem personæ, ut quod sit serva, vere contrahit.

Item, plus nocet conjugi malitia moralis alterius conjugis, quam servitus, vel error conditionis, quia aufert conditionaliter communem convictum, et cohabitationem, et bonum prolis; sed malitia moris non impedit matrimonium, quia contrahens cum mala, qui credidit contraxisse cum bona, vere contrahit; ergo. Quartum.

Contra 29. *q.* 1. ante medium, et est Magistri in littera, promittens mihi aurum venditurum, et pro auro vendens aurichalcum, non facit contractum meum, quia non consensi nisi in aurum; sed error auri in aurichalco impedit circa materiam verum consensum; ergo et error personæ impedit matrimonium, quia personæ contrahentes sunt ut materia in hoc contractu. Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM.

Triplex error personæ, conditionis pejoris, et consensus alterius conjugis irritat Matrimonium. Ad secundam instantiam tenet Scotus eum credentem suam non solvisse, non posse petere, nec reddere debitum, nec transire ad alias nuptias, non negat tamen si tantum dubitaret speculative, quia potest utrumque facere, et de redditione habetur c. *Dominus, de secundis nuptiis.* Et de utroque tenent multi apud Sanch. lib. 2. d. 41. et 46. Pars autem quæ ficte contraxit, tenetur vere contrahere, ut habet Doctor in Oxon. hic num. 6. [illegible] in Scholio.

2. Error dupliciter accidit in contractu.

Respondeo ad istam quæstionem, quod error potest accidere circa contractum matrimonialem, vel in his, quæ per se requiruntur ad matrimonium, vel in his, quæ per accidens requiruntur ad id ; nam secundum Magistrum in littera, *c.* 1. *hujus dist. et est* 29. *q.* 1. *cap.* 1. alius error personæ, alius fortunæ, alius conditionis sive qualitatis. Error autem circa illa, quæ per se requiruntur ad rationem hujus contractus, est duplex, quia vel de his, quæ præcedunt illum contractum matrimonialem, tanquam materiale in matrimonio, cujusmodi sunt persona contrahens, et conditio ejus; vel de his, quæ concomitantur per se hujusmodi contractum, ut formale in matrimonio; vel est ipse contractus formaliter, sicut est mutuus consensus contrahentium. Error autem circa illa, quæ per accidens requiruntur ad matrimonium, est duplex, quia vel est de bonis fortunæ, ut putans illum, cum quo contrahit, esse divitem, et est pauper; vel de bonis moris, ut putans ipsum esse morigeratum et pium, et est vitiosus et impius.

Error matrimonii duplex.

De istis per ordinem dico, quod error personæ impedit matrimonium universaliter ex parte errantis, respectu personæ cum qua contrahit. Cum enim contractus matrimonialis sit formaliter in mutuo consensu contrahentium in actu mutuo voluntatis eorum, et iste non consensit in personam ignotam, sequitur quod non contraxit cum ea, sicut patet ex Augustino 10. de Trin. cap. 1. et 8. de Trinit. cap. 4. *nihil potest amari nisi cognitum,* sicut nec potest esse consensus mutuus conjugum, nisi invicem se cognoscant; ergo apparet quod Socrates consentiens in Joannam, non putans illam esse Joannam, sed Margaritam, non contrahit cum Joanna, sed cum Margarita; ergo error et ignorantia personæ impedit matrimonium.

Error personæ impedit matrimonium. Probatur primo. Augustin.

Confirmatur ista ratio, quia secundum prædicta, contractus iste ex natura sua est donatio liberalis mutua determinatarum personarum potestatis corporum contrahentium ad finem debitum ; sed ignorantia vel error personæ tollit rationem donationis liberæ, quia secundum Philosophum 3. *et* 5. *Ethicorum,* ignorantia est causa involuntarii.

Confir tur

Item, in speciali hoc ostendo ex hoc quod est talis donatio, nam nullus contrahens cum aliqua intendit sibi dare potestatem corporis sui, nisi habeat potestatem, et jus in corpus illius, quia non consentit in aliquam, nisi ipsa in eum consentiat, quia dat ut accipiat ; nullus autem consentit in aliquam indeterminatam, sed in determinatam tantum, quia electio non est nisi determinatæ personæ; sed ignorantia impedit ex parte contractus electionem, igitur et donationem matrimonialem.

Proba secun

4. Terti Quod e conditi impedit trimoni

Item, tertio probo, scilicet quod error conditionis et servitutis impediat contractum hujusmodi, et ex parte contractus in se, et ex parte contrahentium. Ex parte contractus sic : Iste contractus essentialiter consistit in mutua

obligatione contrahentium quantum ad potestatem corporum suorum mutuo se donantium per totam vitam suam, cum ab altero conjugum talis obligatio exigatur. Sed huic obligationi et donationi liberæ repugnat conditio servitutis, nam cum servus sit possessio domini sui, ita frequenter potest occupari in operibus servitutis, quod non permittant ipsum reddere, quod ab eo exigitur, ut debitum conjugale, etc. igitur.

uarto. Error rvitutis ıt contrahentem ı bonis trimonii.

Item, errore conditionis contrahens læditur unus contrahens enormiter in bonis matrimonii; læditur enim in bono prolis, eo quod non habebit eam in sua potestate, cum sit in potestate domini, ut possessio ejus. In bono fidei, quia non potest serva reddere ei debitum cum exigitur, quod tamen promisit in contrahendo cum eo, nam tunc posset jussu domini in operibus servitutis occupari. Læditur etiam in bono Sacramenti, scilicet inseparatæ cohabitationis, quia dominus posset eam vendere in aliam regionem.

5. uinto. onatio ıtua est elatio uiparantiæ.

Item, iste contractus ex sua natura est donatio mutua; sed donatio mutua cum sit relatio æquiparantiæ inter conjuges mutuo se donantes, sicut similitudo inter similia, ubi unus non est alteri, nisi alter sit similis illi, non oportet claudicare in aliquo extremorum, maris scilicet, nec fœminæ; unde si unus consentit in alium, et non e converso, jam non est relatio æquiparantiæ, nec mutua donatio, propter dissensum alterius personæ, sive dissentiat negative, sive contrarie. Sed ille, qui est servilis conditionis, non potest consentire, cum sit alterius juris, et non sui; ergo nec potest mutuo se donare, nec per consequens contrahere cum libero, qui potest se donare.

Sexta

Ex parte contrahentium potest probari, quia nullus dat, nec transfert dominium corporis sui in alium, nisi credens rehabere dominium corporis alterius, in quem sic transfert, quia dat, ut detur; sed serva non potest sic dare corpus, cum sit domini sui, sine licentia ejus; ergo non debet sic accipere corpus alienum, fraudulenter simulans se liberam, cum sit serva.

6. Oppositio prima.

Contra dans aliquid sub spe aliquid recipiendi æquivalens, et tamen non recipiens, non minus dat, nec minus debet tenere illa datio; ergo a simili in proposito, dans potestatem corporis sui matrimonialiter alteri, intendens recipere potestatem corporis cui se dedit, et non recipiat, quia alter non potest sic se dare, non minus tenet donatio, ut videtur.

Secunda

Item, esto quod aliquis contrahat cum aliqua per verba de præsenti, et consentiat in eam vinculo matrimoniali quantum in se est in perpetuum, non licet contrahere cum alia, quia transtulit se in dominium; ergo licet ipsa sit conditionis servilis, nihil prohibet quin matrimonium inter eos sit ratum. Nec est verisimile quod per errorem aliquem sit inhabilis ad contrahendum cum aliqua, quia error conditionis melioris, cum sit in favorem, non impedit contrahentem

7. Ad primum. Respondendo ad primum, dico quod aliquis est dans ita liberaliter, quod nihil respicit, nisi ipsam dationem, non exspectans aliquam redditionem ex pacto post donationem, quia redditio non cadit sub pacto pro tunc, nec futuro, et taliter dans vere dat, et si nihil recipiat ab illo cui dat, et tenet datio talis, quæ est mera datio.

Duplex datio. Datio et permutatio in quo differunt. Alia est datio, quæ ex natura donationis essentialiter includit redditionem, non solum pro futuro, sed etiam pro tunc, pro quando dans facit talem dationem; et hæc non est mere datio, sed rerum permutatio, quæ nulla est, nisi fiat redditio. Matrimonium autem, ut prius dictum fuit, est mutua donatio, quo ad rationem contractus talis habet rationem cujusdam commutationis, quia est quædam rerum permutatio mutua, *do si des, et non do nisi des;* et hæc conditio intelligitur in ista donatione ex natura sua, et in contractu ex natura contractus, nec tamen donatio mutua est duplex donatio, sed una, habens et includens ex natura sua redditionem, et hæc redditio, quæ includitur in hoc contractu, non excludit ab eo liberalem donationem, quin sit talis donatio, quæ innascitur liberaliter ex mutuo consensu contrahentium, et non coactione in eis, non tamen est simpliciter et mere liberalis donatio, ut dictum est.

Instantia. Et si dicas quod in isto contractu non exprimitur conditio mutuæ redditionis cum contrahitur, igitur non includitur in natura ejus, ut videtur.

Solvitur. Dico, etsi non sit expressa hæc conditio in contractu, intelligitur tamen in illo ex natura talis contractus. Exemplum ad hoc est de profitente aliquam Religionem, qui non vovet Religionem observare expressa ista conditione, si Religio, vel pater Religionis, velit me recipere, quia ista conditio subintelligitur, et ideo non oportet illam exprimere; ita in proposito, cum dico : *Do vel accipio te in meam,* intelligitur *si des, vel accipias me in tuum.*

Ad secundum, dico quod consentiens in aliquam servam, sciens ipsam servam, vere contrahit cum ea, quia tunc non est error personæ vel conditionis ejus. Si vero alter illorum non consentiat in alium, nisi affectu meretricio, causa libidinis explendæ, nullum est matrimonium inter eos, et stante ista consequentia inter eos, non posset peti, nec reddi debitum inter eos. 8. Ad secund[um] object[io]nem

Quid faciend[um] quand[o] alter conjux conse[ntit] affect[u] marita[li]. Sed neuter conjugum debet facere sibi istam conscientiam, quod alter consentit affectu meretricio in eam, sed præsumere debet quod vere consentit affectu conjugali, quia stante tali conscientia non potest exigere, vel reddere debitum sine peccato mortali, vel debet saltem inducere quod de novo consentiat, et tunc est matrimonium ratum et firmum. Si vero nullo modo consentiat, nihil fit, et per consequens iste consentiens cum alia potest contrahere cum ea.

Tertio, dico quod error in his quæ concomitantur contractum in se, cujusmodi est consensus exterior in prolatione cum dissensu interiori, impedit matrimoni- 9. Error conco[mi]tantib[us] contract[um] impedi[t] ipsum

um, quia matrimonium ut contractus est ex consensu mutuo duorum contrahentium mutuo se obligantium.

Error qualitatis, seu fortunæ non impedivit matrimonium.

Quarto, dico quod error fortunæ et qualitatis, quæ accidunt matrimonio, cujusmodi sunt divitiæ et paupertas, pulchritudo et turpido, ægritudo et sanitas, bonitas moralis et malitia, et hujusmodi, non impediunt matrimonium contractum, vel contrahendum, quia non sunt essentialia huic contractui.

Ad primum principale.

Ad primum argumentum principale de Jacob et Lia, dico quod licet concubitum illum cum Lia non præcesserit consensus Jacob, sequebatur tamen consensus, et ex illo consensu facti sunt conjuges, et ille consensus excusabat illum concubitum priorem; et hoc est quod dicit Magister in littera *cap.* 1. et habetur 29. *quæst.* 1. post medium, ***Jacob et Liam non fecit conjuges præcedens consensus, sed subsequens.***

Ad secundum. Dupliciter respondetur.

Ad secundum de benedictione Isaac, dico quod creditur Isaac fuisse raptum per stuporem illum, quem habuit, et in illo raptu vidisse voluntatem et ordinationem, quod illum benediceret, qui tunc coram eo erat, et non alium, nec erat error vel ignorantia ejus, quem benediceret, quia jam didicerat voluntatem Dei per revelationem, Jacob esse benedicendum, licet eum sensibiliter non cognosceret, quia pelliculæ circumdatæ manibus et collo ejus *similitudinem majoris expresserant*, et ideo postquam personam illam sensibiliter cognoverat, benedictionem illam prius datam per revelationem confirmavit, dicens : *Benedixi eum, et erit benedictus.* Aliter posset dici quod non est simile de consensu mutuo conjugum, et prima benedictione Jacob, quia illa benedictio erat opus Dei, circa quod non potest cadere error; consensus vero est actus humanus circa quem posset esse error.

Benedictio Jacob opus Dei, consensus actus humanus.

Ad tertium.

Ad aliud de Baptismo, dico quod non requiruntur plura ibi, nisi quod suscipiens non sit fictus, et quod minister intendit facere quod facit Ecclesia circa personam determinatam, sive sit libera, sive serva, quia sicut intendit baptizare determinatam personam, ita requiritur quod habeat determinatam notitiam personæ, aliter enim non baptizaret illum quem intendit, sed alium, et tunc nihil faceret circa istum. Sed de conditione personæ baptizatæ non est cura hîc, sicut in matrimonio, quia in susceptione Baptismi fit conditio Baptismi simpliciter melior; non sic in contrahente matrimonium, ut dictum est, et ideo requiritur consensus liberior hîc quam ibi, qui excuset et reformet pactum de multis passionibus, quæ occurrunt ibi. Ad aliud de malitia moris, dico quod malitia moris non est conditio per se requisita ad contractum matrimonii, nec ad personas contrahentes, sed tantum accidentalis, et ideo error illius non impedit.

Ad quartum. Malitia moris est accidentalis respectu matrimonii.

QUÆSTIO II.

Utrum inter beatam Virginem Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium?

D. Thom. 3. *p. q.* 29. *a.* 2. *et hîc q.* 1. *a.* 4. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 2. Rich. *a.* 2. *q.* 2. Durand. *q.* 2. Sanch. *lib.* 2. *de Matrim. d.* 28. Suar. 3. *part. tom.* 2. *d.* 7. *sect.* 1.

1. Argument. primum negativum. Videtur quod non, quia secundum beatum Hieronymum, et est in *can.* 27. *quæst.* 1. *Sunt quædam: Voventibus castitatem non solum nubere, sed et velle nubere damnosum est.* Sed beata Virgo voverat prius castitatem, quam contraxerit cum Joseph, sicut dicit quædam glossa super illud Lucæ, *Missus est*, et *ista dist. cap.* 2. *et* 27. *q.* 2. *Beata Maria*; igitur vel inter Joseph et beatam Mariam non fuit verum matrimonium, vel si sic, fuit damnosum.

Secundum. Item, *Num.* 36. *cap. ultimo* de filiabus Asa habetur quod non deberent secundum legem nubere, nisi viris de tribu sua, et aliter faciendo peccarent contra legem; igitur cum eadem lege obligabatur beata Virgo, quæ lex usque ad illud tempus permansit et obligavit, non debuit nubere nisi viro de tribu sua; Joseph non erat de tribu sua scilicet Levitica et sacerdotali, sed de tribu Juda; ergo.

Tertium. Item consensus mutuus, per quem aliqui sunt conjuges, et contrahitur matrimonium, est aliquid in quod consentiunt. Quæro igitur quid sit illud, in quo mutuo consenserunt? Aut est pacifica cohabitatio et dilectio mutua; et sic contraheret matrimonium frater et soror pacifice cohabitantes, et mutuo se diligentes, quod est falsum; aut est carnalis copula, quia nihil aliud speciale videtur ibi esse. Sed beata Virgo nunquam consensit in carnalem copulam, quia ipsa voverat castitatem, ut patet ubi supra, et votum nunquam violavit, quia nunquam peccavit, et peccasset, si violasset; ergo inter ipsam et Joseph perfectum matrimonium non fuit.

Oppositum vult Magister in littera, *cap.* 2. et habetur 27. *quæst.* 2. *Institutum.* Argument affirmativum.

SCHOLIUM.

Inter Mariam et Joseph fuit verum matrimonium, licet ipsa absolute servare voluerit castitatem, non tamen obligavit se absolute ad actum carnalem, sed sub conditione, si peteretur, certificata quod nunquam peteretur. De matrimonio, tenet D. Thom. hîc Aug. 25. contra Faust. 8. Ambr. de instit. Virg. c. 6. Basil. homil. 25. de humana Christi gener. Bernard. hom. 2. in *Missus est.* Suar. 3. p. t. 2. d. 7. ait secundum omnes hoc esse de fide, sed alii putant oppositum posse defendi, de quo Sanch. l. 2. de Matr. disp. 28. Ad secundum tenet Mariam fuisse de tribu Juda ex parte patris, et de tribu Levi ex parte matris, et colligitur ex Luc. 3. quod descendit ex David per Nathan; ita expositores communiter, Cajet. Jansen. Gaguin. Carthus. ibi. Quod descendit ex tribu Levi tenet D. Thom. 3. part. q. 31. art. 3. D. Bonav. hîc art. 1. quæst. 2. Nazian. carmine de genealogia Salvatoris, Epiph. hær. 78. August. lib. 83. quæst. 61. Hil. can. 1. in Matth. Ambros. lib. de Benedicto Patriarch. cap. 3. et 4.

Ad quæstionem istam dico, quod inter Beatissimam Virginem Mariam et Joseph fuit verum matrimonium. Patet per auctoritates Augustini et Ambrosii, quas allegat Magister in littera fundatas 2. Inter Mariam et Joseph fuit verum matrimonium.

super auctoritatem istam Evangelii Lucæ 1. *Joseph fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam; quod enim in ea natum est*, etc.

Prima ratio quare Virgo fuit desponsata. Ratio quare contraxit matrimonium, et quare ita est quod matrimonialiter fuit conjuncta viro Joseph, vel erat præceptum illud divinum, *crescite et multiplicamini*, quod vel erat generale obligans omnes sub lege Mosaica ad observationem ejus, et tunc tenebatur Maria ad observationem ejus, et adimplere illud præceptum, sicut alii, quia tempore suo non revocabatur. Vel si non erat generale præceptum, sed tantum speciale, quod magis credo, quia Jeremias, Elias, Joannes Baptista et Joannes Evangelista fuerunt virgines, et tamen sub lege, de quibus non legitur quod fuerit cum eis specialiter dispensatum, si, inquam, ita est, et tunc fuit speciale præceptum Virgini factum de contrahendo.

Sed hujus ratio assignatur duplex a beato Ambrosio, super illud Lucæ *Missus est :* Una, ut maritus ejus esset testis suæ virginitatis, sic enim non fuisset creditum quod concepisset Virgo, nisi per matrimonium fuisset copulata viro.

3. Secunda. Secunda ratio est, ne virginibus sinistra opinione viventibus relinqueretur velamen excusationis, si mater Domini visa fuisset infamata, tenera enim et lubrica est fama pudoris.

Tertia. Tertia ratio assignatur a Magistro, et est Augustini et Ambrosii, ut partus Virginis Diabolo celaretur, et lateret mysterium Incarnationis Principem mundi ; potuisset enim vindicasse opprobrium suum aliqualiter si cognovisset Sacramentum.

4. Sed per quam viam latuit eum quod ipsa concepit Virgo, cum ipse naturaliter cognoscere posset integritatem ejus tam mentis quam corporis, si naturæ suæ dimissus fuisset.

Dico quod a Deo prohibebatur ne appropinquaret intellectualiter, vel localiter propter malitiam suam et dignitatem illius, quem gestavit, et ideo non permittebatur aliquo modo ad eam appropinquare vel accedere, sicut dicit beatus Bernardus. Licet totum potuit cognoscere, si suæ naturæ fuisset dimissus, et ideo videns eam habere virum, non curavit, credens deceptus de ea, quod non esset virgo, sicut et communiter de aliis desponsatis.

Quarta congruentia. Alia est etiam ratio congruentiæ, quare fuit desponsata viro, ut suus videlicet maritus esset sibi in obsequium, et puero in Ægyptum euntibus et redeuntibus.

5. Sed in hoc non stat difficultas quæstionis, sed in isto, quomodo verum matrimonium stat cum voto virginitatis, ubi dicunt quidam quod non vovit virginitatem, nisi sub conditione ista, scilicet, si Deo placeret. Nunc autem licet non essent simul, vovere virginitatem absolute, et contrahere matrimonium, quia in contrahendo transfert dominium corporis sui a se, tamen vovere virginitatem sub conditione, et contrahere absolute, bene compatiuntur se, sicut fuit de beato Joanne Evangelista, quem

Jesus Christus revocavit a nuptiis contractus matrimonialis.

Sed istud non capio bene dici, quia nullus obligat, vel determinat se ad cultum divinum, nisi quantum est in se semper sit tam paratus ad aliud quam ad illud, si placeat Deo aliud et non illud, quia aliter non obligaret se ad voluntatem Dei, et cultum ejus, sed ad proprium cultum et propriam voluntatem, quia non est cultus Deo debitus, qui non placet Deo; ergo conditio expressa, *si Deo placeat*, nec diminuit de ratione voti simpliciter, quia illa in omni voto intelligitur, quia quantumcumque aliquis simpliciter et absolute voveat, semper tamen intelligitur, *si placeat Deo;* sed si vovere virginitatem cum conditione expressa, quæ alias necessario intelligeretur in voto, stat cum matrimonio, similiter votum sine tali conditione stabit cum matrimonio, quia semper conditio intelligitur in omni voto.

Ista conditio si Deo placeat reperitur saltem implicite in omni voto.

Dico igitur quod B. Virgo simpliciter et absolute vovit virginitatem, sicut dicit Magister in littera *cap.* 2. et 27. *quæst.* 2. *Beata Maria*, et glossa super illud Lucæ: *Virum non cognosco*, et Sancti communiter, et habetur in Evangelio expresse per quæstionem quam fecit Angelo nuntianti sibi matrem Domini mox fiendam, *quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco*, ubi quæsivit modum insolitum per quem fieret, et virginitatem suam non violaret, et ipse insinuavit modum, non repugnantem voto, dicens : *Spiritus sanctus*, etc. ex quo patet quod votum virginitatis simpliciter voverat, et tamen per matrimonium quod contraxit, votum suum non violavit.

Maria absolute vovit virginitatem.

Quod autem nihil fecit contra votum suum contrahendo, probo, quia nullus facit contra votum suum, nisi qui obligat se ad aliquid repugnans suo voto, quia si aliquid tale fuisset in matrimonio, hoc fuisset carnalis copula. Sed ad hanc non se obligavit, nisi sub conditione, si videlicet Joseph hoc peteret, de qua conditione certa fuit per revelationem quod nunquam foret, imo fuit certa de conditione apposita per inspirationem, quod Joseph voluerit manere cum ea in virginitate perpetua, sicut legitur in vita sua. Dato etiam quod Joseph peteret per inspirationem, scivit quod Deus eam a talis debiti redditione absolvit, et id sibi dispensative relaxavit.

Maria edocta fui[t] quod Joseph nunquam peteret debitum.

Consentire enim in carnalem copulam non obligat contrahentem matrimonialiter, nisi petatur debitum ab alio conjuge, quia jam post talem contractum non habet conjux potestatem corporis sui, sed vir, et ideo ipsa non debet reddere nisi petatur. Beatissima autem Maria fuit virgo, et fuit certa, ut dictum est, quod nunquam debitum peteretur; ergo contrahendo cum Joseph non exposuit se periculo repugnanti voto suo; igitur in dando et transferendo dominium et potestatem corporis sui in Joseph, non dedit usum, vel obligavit se ad reddendum usum aliquando, quia scivit ipsum nunquam habere usum.

7 **Dominiu[m] et**

Quod autem dominium possit separari ab usu perpetuo, probatur,

perpetuus usus possunt separari.

extra de verborum significatione: *Erit qui seminat semen suum*, ubi vult dominus Papa quod, retento dominio alicujus rei, potest usus illius ab illo perpetuo separari. Et ideo licet secundum leges civiles, quæ pertinent ad regimen temporale, translatio usus, retento dominio, sit omnino inutilis dominanti et infructuosa, tamen secundum leges Ecclesiæ et sacros Canones, quæ per se respiciunt regnum æternum et Ecclesiam triumphantem, est talis retentio dominii sine usu et fructu multum meritoria et utilis atque sancta. Ita fuit in proposito, quod Joseph ex contractu matrimoniali habuit dominium in corpus Virginis perpetuum, quamdiu viveret, et tamen semper sine usu, de hoc ipsa fuit certificata, quod semper haberet tale dominium, et sine usu.

Joseph habuit dominium in corpus virginis, non usum.

Vovens nubere et religionem ingredi, potest utrumque facere.

Istud aliter confirmari posset sic: Jurans primo contrahere cum una, et vovens ducere eam in uxorem, et postea vovens virginitatem, ex quo non est malum, nec impedit secundum, quod est majus bonum, impletio voti et juramenti prioris, debet implere quod promisit prius. Licet enim posset intrare Religionem non implendo votum de contrahendo, securius tamen faceret, si prius contraheret matrimonium ratum, et ante consummationem Religionem intraret; sed sic faciens ex natura contractus habet perpetuum dominium in corpus illius absque usu; ergo.

Adultera habet dominium in corpus

Item, hoc idem patet in adultera, quæ post celebratum divortium habet dominium in corpus viri, sicut prius, licet privetur jure suo quantum ad usum perpetuum ex statuto Dei et domini superioris; vir autem habet in eam jus quantum ad dominium, et quantum ad usum, quia ipse potest cedere juri suo de divortio, vel separatione facienda pro adulterio, et illo non obstante recolligere eam sicut prius.

viri [illegible]

8. Ad primum.

Ad primum argumentum *de Canone* 127. dico quod non solum nubere, sed et velle nubere est damnabile voventibus castitatem, nisi sint sufficienter certificati quod per contractum nuptiarum nihil accidet repugnans suo voto, quomodo fuit certissima Beatissima Virgo; quare non exposuit se periculo, vel alicui tali, quod non stat simul cum voto, nisi modo prædicto, quo quis contraheret matrimonium ratum, et ante consummatum haberet propositum intrandi Religionem, atque ita voveret. Damnabile autem esset si nuptias, quas contraxit, consummaret, quia tunc peccaret mortaliter.

9. Ad secundum. [illegible]

Ad secundum, cum dicitur quod mulieres deberent secundum legem nubere viris de tribu sua, dico quod illa lex fuit data tantum propter filias Saphat, quarum viri et mariti interfecti fuerunt in seditione Core, sicut legitur *in libro Numerorum, cap* 16. et ad illas devolvebatur hæreditas, et ne confunderentur earum hæreditates, et transirent ad alienigenas, si acciperent eos viros, præcipiebatur a lege quod non nuberent, nisi viris de tribu sua. Beatissima autem Virgo non erat de filiabus Saphat, quarum pater erat mortuus sine filiis,

et ideo non obligabatur ad illam legem tantum datam filiabus Saphat, et ubi deest eadem causa, deest et idem effectus.

Secunda. Vel potest dici, quod illa lex de nubendo viris de propria tribu, non tantum obligavit eas, sed etiam omnes sub lege Moysi, et tunc dico ad minorem illam, quod est falsa, quod B. Virgo non fuit de tribu Juda, quia ipsa fuit de utraque tribu; ex parte enim matris erat de tribu Levi, et genere sacerdotali hæres in domo sua; et ex parte patris de tribu Juda, quæ in genealogia Salvatoris deducitur ab Abraham usque ad Joseph, quod non esset, nisi Christus esset de tribu Juda, quia *Apocalyps*. 5. dicitur, *vicit leo de tribu Juda*. Hoc autem non fuit ex parte Joseph, nisi inquantum mater ejus aliquid ei attinebat, secundum propagationem naturalem, quia aliter non magis attinebat ipse Christo, nec Christus sibi secundum carnem, quam alii de tribu Juda.

Maria fuit ex tribu Juda et Levi.

Ad ultimum. Ad ultimum, dico quod ille consensus non tantum fuit in dilectione, vel mutua cohabitione, quia tunc, sicut arguitur, vere contraherent simul cohabitantes frater et soror, et mutuo se diligentes. Sed iste consensus Mariæ et Joseph fuit in translatione potestatis corporum, et in mutuum dominium habendum in suis corporibus, sine usu tamen, quia certa fuit Beatissima Virgo, quod nunquam peteretur, et dato quod peteretur, noluit Deus illam teneri ad reddendum usum illum, et ita falsum est assumptum, quod nihil aliud est, in quod possit cadere consensus istorum, nisi carnalis copula et usus potestatis conjugalis.

DISTINCTIO XXXI.

De bonis Matrimonii.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Matrimonii sint ista tria bona, fides, proles et Sacramentum?

D. Thom. *in addit. q.* 49. *a.* 2. *et hic q.* 1. *a.* 2. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 2. Rich. *art.* 1. *q.* 1. *et* 2. Durand. *quæst.* 2. Sanch. *l.* 2. *d.* 29. Aug. 9. *de Gen. ad lit.* 7. *et de bon. conjug. et* 6. *et* 7.

1. Primum argument. negativum. Quod non, quia quod est ex se bonum formaliter, non indiget aliis bonis excusantibus ipsum, quia si alio esset bonum, non esset ex se formaliter bonum. Sed matrimonium est quædam res ex se bona, et formaliter, et inquantum est in officium, et inquantum est in remedium, quia a Deo institutum; ergo non indiget illis bonis excusantibus ipsum.

Secundum. Item, quod proles non sit bonum matrimonii videtur, quia verum matrimonium contrahitur cum sterili, ubi non est proles, nec bonum prolis; ergo.

Tertium. Item, quod fides non sit bonum matrimonii videtur, quia inter adulterum et adulteram est verum matrimonium, non tamen fides, seu fidelitas, quia nullus fuit fidelis alteri quantum ad thorum.

Quartum. Item, quod Sacramentum non est bonum matrimonii patet, quia idem totum non est bonum partiale sui, sed magis totale, vel nullo modo bonum extrinsecum; sed matrimonium est Sacramentum, ergo Sacramentum non est ejus partiale bonum.

Contrarium vult Magister in littera in principio hujus distinctionis: *Tria sunt bona conjugii*, etc. et habetur *prima distinct. cap.* 4. Cum hæc tria bona in aliquo conjugio concurrunt, valent ad excusationem carnalis coitus. Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM I.

Refutat asserentes, nullum se posse obligare ad actus matrimoniales, nisi habeat triplex bonum, prolis, fidei et Sacramenti, quo recompensetur privatio usus rationis, et alia damna respectu actuum. Primo, quia in innocentia non requirerentur bona excusantia. Secundo, non fuerunt illa excusantia in matrimonio Mariæ cum Joseph.

Hic dicitur quod ad hoc quod matrimonium sit contractus licitus et bonus, oportet quod per aliqua bona excusetur. Ratio ad hoc probandum ponitur: Nullus secundum rectam rationem debet ad aliquid se adstringere, per quod privatur maximo bono, nisi ad damnum suum per æquale, vel per majus bonum recompensaret; matrimonium obligat contrahentem saltem implicite, ad carnalem copulam, nisi alter conjugum infra tempus determinatum Religionem intraverit. In carnali autem 2. Richard. hic art. 1. q. 1.

copula privatur homo maximo bono, quia usu rationis, quia secundum Philosophum 7. *Ethicor. cap.* 8. loquente de Venere : *Venus furatur intellectum sapientis;* et ita obligans se ad contrahendum, obligat se ex consequenti ad maximum malum, quia ad perdendum usum rationis, quod nullo modo secundum rectam rationem debet eligere, nisi recompensaretur tantum per æquale, vel majus bonum; ergo necesse est ponere aliqua bona reformantia pactum contra tantum malum.

3. **Objicitur contra prædictos auctores.** Sed objicitur contra istos, quod non minus damnum patitur homo quantum ad usum rationis in dormiendo, quam in actu carnalis copulæ, quia ita bene privatur actu et usu rationis in dormiendo, sicut in carnali copula; ergo dormitio requireret necessario aliqua bona excusantia ipsam privationem usus rationis in actu, quod est falsum.

Respondent primo. Respondent, quod non est simile, quia per dormitionem tantum patitur homo impedimentum in usu rationis, si dormiat moderate, et nullum damnum, quia si moderate dormiat, factus est magis potens ad intelligendum. Sed in carnali copula non tantum impeditur homo ab usu rationis, sed etiam patitur damnum quantum ad vim rationis, scilicet ad intelligendum, quia per frequentes tales actus efficitur homo hebes et debilis ad clare videndum ea quæ consona sunt rationi, et merito, quia durante illo actu permittit homo sensualitatem dominari super rationem, quod est optimum in eo, secundum id Psalm. 48. *Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.*

Respondent secundo. Aliter respondent, quod etiam sunt quædam bona excusantia impedimentum usus rationis in somno, quæ sunt vigoratio usus rationis post moderatum somnum, sensationis fortificatio, naturæ sustentatio, quia sine somno natura humana pro statu isto permanere non posset.

Refutantur hæ rationes. Sed licet ista ratio sit bona, non tamen videtur assignare præcisam causam, quomodo hæc tria sint bona matrimonii, nam in statu innocentiæ fuissent ista bona matrimonii, sicut et matrimonium. Patet inductive ita, quod propter bonitatem matrimonii fuissent ista tria bona, non e converso, nec tamen tunc assignarentur ista bona, ut excusarent, vel recompensarent illud damnum, quia tunc cognovisset Adam uxorem suam, et sine jactura vel damno in usu rationis.

Item, inter Mariam et Joseph fuit matrimonium. Patet *ex quæst. præcendente,* et omnia ista bona matrimonii, quia fides, proles et Sacramentum, et tamen nulla fuit jactura vel damnum quantum ad usum rationis.

SCHOLIUM II.

Explicat exactissime tria bona matrimonii, scilicet bonum fidei, prolis et Sacramenti. In dubio moto tenet matrimonium ratum dissolvi ingressu Religionis, quod docet Trid. sess. 24. cap. 6. et cap. *ex publico*, *de convers. conjug.* A multis putatur sic vocatum a nuptiis Joannem Evangelistam, sed alii plurimi hoc negant. De quo vide in Oxon. Schol. hîc num. 4.

4. Duplex perfectio intrinseca et extrinseca.

Dico igitur aliter ad quæstionem, quod secundum Philosophum 5. *Metaphys. cap. de perfect. text.* 25. bonum et perfectum idem sunt, perfectio enim alicujus rei, sicut et bonitas ejus, est duplex, intrinseca et extrinseca; perfectio autem rei intrinseca est forma ejus

Extrinseca vero perfectio rei est ejus finis, ad quem principaliter ordinatur. Ad propositum igitur dico, loquendo de matrimonio proprie dicto, ut est quædam obligatio mutua inter virum et mulierem, habendi potestatem mutuam in suis corporibus, quæ obligatio nata est ex mutuo consensu eorum, oportet dare sibi aliquod bonum, vel perfectionem intrinsecam, quæ sit forma talis obligationis mutuæ, quantum ad potestatem corporum, et aliquam bonitatem vel perfetionem intrinsecam, quæ sit finis talis obligationis.

Quæ sit forma perfecta matrimonii.

Forma autem et perfectio intrinseca talis obligationis est indissolubilitas illius, quia oportet conjuges perpetuo obligari; sed hæc indissolubilitas est propter aliquam perfectionem extrinsecam, ut propter finem, quia ad hoc finaliter ordinatur, ut personæ perpetuo vinculo obligatæ procrearent prolem religiose educandam et ad cultum Dei applicandam, et iste est finis matrimonii boni et perfecti. Sed procreatio prolis, quæ est finis principalis matrimonii, non sequitur, nec haberi potest nisi mediante quodam alio prævio ad hunc finem, scilicet carnali copula maris et fœminæ, per quorum seminum commixtionem gignitur proles.

5. Quæ et [illegible]

Ista igitur obligatio indissolubilis habet duos subordinatos fines, ad quos quodam ordine ordinatur, quia ad procreationem prolis, ut ad principalem finem et remotum, et ad carnalem copulam, ut finem minus principalem et propinquum. Una igitur forma et perfectio intrinseca matrimonii, et duo finès subordinati, et perfectiones extrinsecæ, et ita sunt tria bona matrimonii, indissolubilitas vinculi pro forma et bono Sacramenti, usus illius vinculi, qui consistit in bono fidei, et fructus talis usus, qui est bonum prolis.

Proles [illegible]

Quod autem proles sit bonum principale matrimonii extrinsecum, patet, quia finis est bonitas et perfectio rei extrinseca, et ideo a fine fit denominatio 2. *de Anima.* Sed proles est finis principalis, et proprius matrimonii; patet per Augustinum 9. *super Genes. ad litteram circa medium*, et Magistrum 5. *distinct.* ubi dicit quod matrimonium ordinatur ad procreandam prolem religiose educandam, et ad cultum Dei ampliandam.

[illegible] alteri.

Quod autem finis secundus, et minus principalis, scilicet fides, sit quoddam bonum, patet, quia justitia et actus ejus est quoddam bonum conforme rectæ rationi, sed fides vel fidelitas conjugum est quædam justitia, quæ consistit in duobus, in quodam positivo et quodam privativo. Positivum quidem ad reddendum alteri conjugum quod suum est; privativum autem ad non dandum alicui quod non suum est, sed alienum, domino invito, quia quilibet ex bono fidei debet servare justitiam, et jus alienum,

ne ipsum transferat ipso invito.

6. Tertium bonum matrimonii, est bonum Sacramenti, quod non est Sacramentum matrimonii existens in aliquo signo sensibili et prolatione verborum determinatorum inter conjuges, sicut Sacramentum Baptismi consistit in ablutione facta in aqua cum certis verbis tunc prolatis, quia Sacramentum matrimonii isto modo ut est signum sensibile, est tantum in *fieri*, et dum verba illa *accipio te*, etc. proferuntur. Sed forma hujusmodi Sacramenti, quæ est ejus perfectio intrinseca, quæ est indissolubilitas et perpetuitas obligationis mutuæ conjugum, quæ est bonum Sacramenti, est in permanentia quieta, quamdiu permanent conjuges.

Sacramentum, seu indissolubilitas est bonum intrinsecum matrimonii.

Quod autem hæc indissolubilitas, quæ est bonum matrimonii, sit quoddam bonum, patet; tum quia a Deo institutum, Matth. 20. *non licet dimittere uxorem, nisi causa fornicationis,* etc. quia si matrimonium contrahentium sit aliquod bonum, quia a Deo institutum, *Genes.* 20. similiter et indissolubilitas et perpetuitas talis matrimonii non erit malum, sed aliquod bonum.

7. Decisio quæstionis.

Sed quomodo sunt hæc tria in omni matrimonio? Respondeo, quod in omni matrimonio tantum est ultimum bonum absolute et simpliciter necessarium, et non alia, nisi sub conditione, quia nullus absolute obligatur ad bonum prolis procreandæ de necessitate, sed sub conditione quantum est ex se, si non impediatur; multa autem sunt impedientia procreationem prolis, ut negatio carnalis copulæ, ad quam etiam carnalem copulam non obligant se conjuges, nisi sub conditione, si scilicet debitum petatur.

Bonum prolis et fidei, tantum virtualiter, et secundum quid sunt in matrimonio.

Bonum igitur prolis non est in matrimonio, nisi præsupposito bono fidei, quia sunt fines essentialiter et naturaliter ordinati, et non potest attingi finis naturaliter posterior, nisi prior habeatur. Sed bonum fidei, ut dictum est, non semper de necessitate obligat ad carnalem copulam, nisi petatur; sed non est necesse semper peti, nec semper petitur ; ergo non est necesse quod semper sit in matrimonio bonum prolis, quia non sequitur, nisi ex carnali copula et bono fidei, quod non semper est ibi quantum ad actum extrinsecum, nisi sub conditione, si petatur ; nec semper sequitur de necessitate copulam carnalem bonum prolis in effectu, quia potest esse copula carnalis inter conjuges sine prole generata, vel illo bono formaliter. Et ideo licet nec bonum fidei, nec bonum prolis semper de necessitate sint in effectu formaliter in omni matrimonio, sunt tamen in omni matrimonio ista bona virtualiter in suis antecedentibus, et naturaliter præcedentibus, ut bonum prolis in fide et fidelitate conjugum, ut si ex ea possit provenire proles, quod non impediatur, et fides in obligatione illa indissolubili potestatis corporum, ita quod illi, si petatur, reddatur, et non reddatur alieno.

Bonum autem tertium, quod est indissolubilitas, vel perpetuitas obligationis potestatis corporum, semper est formaliter in matrimonio, et est essentiale et intrin- 8.

8. Bonum Sacramenti, seu indissolubilitas est essentialiter, et

simpliciter in matrimonio. secum bonum matrimonii, sine quo non potest ipsum esse, sicut potest esse sine aliis bonis formaliter, et actu existentibus. Postquam enim matrimonium contractum est, possunt ab eo separari bonum fidei et bonum prolis, vinculo matrimoniali inseparabili remanente. Nam si conjuges ex pacto inter se venena sterilitatis procurent, non minus est matrimonium inter eos, deficiente fide et prole; si tamen tale pactum intervenisset in contrahendo, nullum esset Sacramentum, sed magis adulterium, secundum Augustinum.

Similiter si causa fornicationis separarentur conjuges, adhuc etsi non manet in eis mutua obligatio ad reddendum debitum, si ab altero eorum peteretur, remanet tamen in eis vinculum matrimonii inseparabile, ita quod neuter eorum possit cum alio contrahere altero vivente.

9. An indissolubilitas matrimonii sit ratione Sacramenti, opinio aliorum.

Sed hoc bonum formale et intrinsecum matrimonii, scilicet indissolubilitas obligationis mutuæ viri et mulieris, quantum ad potestatem corporum, estne Sacramentum novæ legis, vel res Sacramenti? Dicunt aliqui quod ista inseparabilitas et indissolubilitas est in matrimonio, ut est Sacramentum novæ legis, cujus probatio est, quia matrimonium est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, si Christus et Ecclesia indissolubiliter et inseparabiliter conjunguntur secundum Apostolum, *hoc Sacramentum est magnum, dico autem in Christo et Ecclesia*; igitur hæc inseparabilitas est matrimonium Sacramentum novum Ecclesiæ.

Replicatur. Contra Sacramentum matrimonii, ut est Sacramentum novæ legis, est in *fieri*, et in fluxu successivo verborum sic prolatorum, quia nihil aliud est hîc signum sensibile, in quo possit signari effectus istius Sacramenti. Indissolubilitas autem, vel inseparabilitas, est quid permanens, et non signum sensibile, sed magis intelligibile alicujus extrinseci; ergo non est Sacramentum novæ legis.

Confirmatur, quia Sacramenta novæ legis sunt tantum signa sensibilia alicujus signati interius animæ collati, et ideo Sacramentum matrimonii est signum gratiosæ conjunctionis animorum contrahentium, et hoc est signatum proximum Sacramenti matrimonii, ut est Sacramentum novæ legis, et istud signatum est proximus effectus, et res Sacramenti matrimonii.

10. Aliud vero potest esse signatum remotum et extrinsecum hujus Sacramenti, signatum per effectum proximum, et rem Sacramenti matrimonii, ut conjunctio Christi et Ecclesiæ, quæ significatur per conjunctionem gratiosam contrahentium, et non per ipsum Sacramentum, ut est quoddam signum sensibile, quia id nihil significat, nisi gratiam interiorem et effectum proximum, et rem Sacramenti. Et isto modo posset concedi quod obligatio illa indissolubilis, vel indissolubilitas obligationis illius, est signum intelligibile alicujus extrinseci, ut conjunctionis effectus per ipsum, sicut est per Sacramentum novæ legis, quod tantum est signum verax et infal-

libile gratiæ collatæ per ipsum contrahentibus.

Exemplum ad hoc est in Eucharistia, ubi species panis et vini, quæ sunt ibi Sacramentum, sunt tantum signum corporis Christi veri; sed corpus Christi verum, quod est res Sacramenti Eucharistiæ, et signatum ejus proximum et intrinsecum, est ulterius signum alicujus extrinseci, ut corporis Christi mystici.

Unde non video quod ista inseparabilitas vel indissolubilitas obligationis contrahentium sit res Sacramenti matrimonii propinqua et propria, sicut nec corpus Christi mysticum est propinquus effectus, vel res Sacramenti Eucharistiæ.

11. Solutio dubii. Hæc indissolubilitas competit matrimonio effective ex institutione divina.

Dico ergo quod hæc indissolubilitas convenit matrimonio ex se formaliter, ex natura talis contractus matrimonialis, et oritur ex mutuo contractu contrahentium; sed effective competit hæc sibi ex institutione Legislatoris Dei, qui cuilibet contractui indidit suam propriam justitiam et naturam, et isti inseparabilitatem, licet iste contractus, quantum est in se, posset esse datio mutua ad unum actum tantum, et ad tempus unius horæ, vel alterius horæ satis brevis; tamen a Legislatore principali habet talem perpetuitatem et permanentiam, quod quicumque illo se obligaverit alteri se donando matrimonialiter pro perpetuo suo, sit illius quantum ad corporis potestatem. Dictum est autem prius quod a dominio et ordinatione supremi domini nullus potest se subtrahere, nec alicui se donare contra voluntatem ejus, sed tantum illi, et illo modo quo ille dominus approbat, vel non duxerat improbandum; ille dominus non ordinavit quod regulariter isto contractu aliquis se alteri obligaverit, nisi pro perpetuo. Unde dicit Matth. 19. *Quos Deus conjunxit;* et non ordinavit dissolvi, nisi causa fornicationis, *homo non separet*.

12. In lege veteri cum aliquibus dispensatum est a Deo in perpetuitate hujus indissolubilitatis.

Dico autem *regulariter*, quia Deus in lege veteri aliquando dispensavit cum aliquibus, quod possent propter certas causas deserere suas uxores, dando eis libellum repudii. Ista ergo indissolubilitas contractus est formaliter ex natura illius obligationis mutuæ contrahentium, et effective a Deo, qui est Legislator, et in isto contractu sicut in causa, sunt tria bona; nam iste contractus est propter obligationem contrahentium indissolubilem, quia causa ejus contrahunt, et ita propter bonum Sacramenti, quod appropriate dicitur *bonum*, quia essentialiter et intrinsece est de ratione Sacramenti matrimonii, quia nisi esset indissolubilitas et inseparabilitas illius contractus, jam non esset matrimonium contractus aliquis, nec signum rei sacræ, quam designat. Ista autem inseparabilitas et indissolubilitas istius vinculi est causa bonæ fidei inter conjuges, quia ex quo unus inseparabiliter obligatur alteri, tenetur ex justitia reddere sibi quod suum est, et nulli alteri, quod non est suum; fides autem ordinatur ad prolem procreandam, et religiose ad cultum Dei educandum et ampliandum, et ita est causa boni prolis producendi, quia si non esset copula

Indissolubilitas formaliter est ex natura contractus et causat fidem conjugum.

carnalis obligatorum, non generaretur proles, nec esset bonum prolis, nisi in suo antecedente, ut dictum est.

13. *An indissolubilitas matrimonii in Religioso, qui ante consummationem ingressus est, manet.*

13. Sed hîc est alterum dubium : Si enim indissolubilitas sit essentialiter in quolibet matrimonio, igitur aliquis contrahens cum aliqua matrimonium ratum, et non consummatum, habet potestatem indissolubilem in corpus illius, quia sic ei obligatur indissolubiliter ex natura contractus ; igitur intrans Religionem ante consummationem matrimonii, adhuc haberet perpetuam potestatem et dominium indissolubile in corpus illius. Sed hoc est falsum, quia ipsa potest postea alteri contrahere, et cum illo matrimonium consummare, et certum est quod illi secundo indissolubiliter obligatur, sicut priori; ergo una vere erit uxor duorum, vel si non possit cum alio contrahere, hoc erit in detrimentum ejus absque causa, quorum utrumque videtur inconveniens.

Richard. d. 27. art. 2. q. 2. Mors civilis et naturalis.

Hîc dicitur uno modo sic, quod matrimonium est ex se vinculum indissolubile, nisi solvatur per mortem. Mors autem est duplex, civilis, vel naturalis. Ingrediens autem Religionem moritur civiliter, quia moritur mundo, et vivit Christo, et perinde est quantum ad naturam istius contractus matrimonialis, ac si simpliciter moreretur vita naturali, quia est inutilis mundo, quia non facit bonum prolis, et ita non amplius ei obligatur, qui contraxit cum ea matrimonium ratum, non consummatum.

14. *Instantia contra [illegible].*

14. Sed ex ista responsione sequitur quod indissolubilitas vel perpetuitas mutuæ obligationis non sequitur contractum matrimonialem ex natura talis contractus essentialiter et primo, sed ex aliquo posteriori secundario continente contractum illum, scilicet carnali copula. Quod si ingrediens Religionem consummasset matrimonium per copulam carnalem, consequenter nullum foret dubium quin esset vinculum indissolubile, non nisi per mortem naturalem tantum, et non civilem.

Matrimonium ratum quomodo indissolubile.

Si autem consummasset matrimonium per carnalem copulam, sed intrasset Religionem post matrimonium ratum, est vinculum solubile per mortem civilem ; ergo indissolubilitas est in matrimonio, non ex natura contractus talis, sed ex aliquo alio, ut carnali copula, quod est contra prædicta.

15. *Henr. quodl. 5. q. 29.*

15. Alius Doctor non habet pro inconvenienti quod una posset esse uxor duorum vinculo indissolubili, non eodem modo, sed alio et alio, ut mente et carne, vel spiritualiter et carnaliter, sit uxor unius matrimonio consummato, et alterius tantum matrimonio rato et spiritualiter, et non carnaliter, quia utriusque eodem modo carne, et matrimonio consummato, inconveniens est unam esse uxorem duorum, et tunc nunquam solvitur simpliciter vinculum indissolubile, quantum ad illum, qui intrat Religionem, et moritur mundo civiliter, sed tantum quantum ad hoc quod non obligatur ad reddendum ei debitum copulæ carnalis, si petatur ab eo, quia petens professus aliquam Religionem, non posset

Quomodo una simul potest [illegible].

sibi reddere similem servitutem, cum jam ad usus sacros se totaliter dedicaverit; eligatur via quæ magis placeat.

16. Ad primum argument. principale. Ad primum argumentum principale in oppositum, dico quod matrimonium inquantum Sacramentum, et consistit in prolatione verborum determinatorum, et in *fieri*, est bonum formaliter, sicut signum est bonum, quod designat bonum. Sed matrimonium, ut quidam contractus mutui consensus inter conjuges, non est bonum formaliter sine istis tribus bonis, quia sine bono Sacramenti, quod essentialiter concomitatur ipsum, nullo modo est, et ideo non est mirum si non est bonum formaliter sine eo. Sacramentum autem matrimonii, quod tantum est dum verba proferuntur, et est in *fieri*, non habet tria illa bona, et ideo posset forte bonum formaliter esse sine eis.

Ad secundum. Ad secundum, quando arguitur de sterili, et quod proles non est bonum matrimonii, dico quod proles est bonum matrimonii, et semper sequitur matrimonium, saltem tanquam in sua causa sub conditione, ita quod non debet impediri per venena sterilitatis, vel alia extrinseca facinora, si posset provenire ex fide et carnali copula conjugum. Non tamen oportet bonum prolis semper esse in effectu in omni matrimonio, quia suum antecedens necessarium, quod est copula carnalis, non est necessaria in omni matrimonio, sed tantum consummato, et nec in illo, nisi sub conditione, ut si petatur, et dato quod illa esset in omni matrimonio, non tamen bonum prolis, quia id potest multis modis impediri. Necessarium est tamen ad omne matrimonium, ad hoc quod sit verum, quod non impediatur per venena, vel alias causas illegitimas, si ex carnali commixtione seminum posset naturaliter provenire, aliter enim magis esset adulterium, cum ad illud bonum naturaliter ordinetur.

Bonum prolis non semper est in effectu.

Ad aliud, cum dicitur quod inter adulterum et adulteram est verum matrimonium, dico quod verum est, et ideo obligantur mente et spiritu, et proposito, ad illius indissolubilitatem mutuæ obligationis, sicut fideles conjuges, licet absolvantur a debito carnaliter reddendo. 17. Ad tertium.

Ad ultimum, cum dicitur quod nihil est bonum partiale sui, dico quod ibi æquivocatur *Sacramentum*. Nam Sacramentum uno modo potest accipi pro integritate istorum trium bonorum, quæ sunt in matrimonio; alio modo pro uno illorum bonorum, scilicet indissolubilitate contractus matrimonialis; alio modo pro signo sensibili conjunctionis gratiosæ animorum conjugum. Minor autem est vera, cum dicitur cum matrimonium est Sacramentum primo modo, sumendo *Sacramentum* pro integritate illorum trium bonorum, et isto modo Sacramentum non est partiale bonum matrimonii, sed totale, et subtractis illis tribus bonis partialibus, subtrahitur et bonum Ad quartum.

Matrimonium dupliciter

potest accipi. totale, et ideo est contractus matrimonialis de se bonus formaliter. Sed bonum Sacramenti, quod est bonum indissolubilitatis istius obligationis, et Sacramentum secundo modo dictum, bene potest esse partiale bonum Sacramenti primo modo sumpti.

DISTINCTIO XXXII.

De reddendo debito.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum necesse sit in matrimonio reddere debitum petenti?

D. Thom. *in addit. quæst.* 53. *art.* 1. *et hic quæst.* 1. *art.* 1. D. Bonavent. *art.* 2. *et* 3. *per totum.* Richard. *art.*1. *quæst.* 1. *et* 2. Durand. *q.* 1. Sanch. *lib.* 9. *d.* 1. *et* 2. *et per totum.*

1. Argument. primum negativum. Quod non, quia nullus obligatur ad peccatum mortale; sed reddere debitum est peccatum mortale, cujus probatio est, quia privare se bono virtutis est peccatum mortale; ergo privare se majori bono, quam sit bonum virtutis, est magis peccatum mortale. Sed usus rationis, quo quis se privat in reddendo debitum conjugale secundum Philosophum, cap. 8. 7. Ethicorum: *Venus furatur intellectum per abusionem illius*, est majus bonum; ergo.

Secundum. Item, matrimonium non consummatum non impedit Religionis ingressum, patet *extra conversione conjugatorum, verum, et* 27. *quæst.* 2. *Desponsata.* Sed contrahens cum aliqua matrimonium ratum, et deinde intrans Religionem, non tenetur ei tunc reddere debitum, etiamsi petatur; igitur nec alias, ut videtur.

Tertium. Item, nullus excluditur a perceptione corporis Christi per aliquid, quod necesse est eum facere, quia tunc necesse esset peccare mortaliter, cum nihil impediat esum agni, et perceptionem corporis Christi, nisi peccatum mortale. Sed reddens debitum tempore orationis et sacri jejunii est indispositus ad esum agni et ad vacandum orationi secundum Magistrum *in hac distinct.* et ponitur *in Decretis*, 33. *quæst.* 4. *Sciatis igitur*, etc.

Quartum. Item, non tenetur reddere debitum in loco sacro, quia ex hoc pollueretur locus ille, et interdiceretur ut non sacer, quod esset contra cultum et honorem Dei; igitur.

Quintum. Præterea, quod non omni tempore, patet, quia non tempore menstruorum et aliquarum infirmitatum mulierum, quia hoc esset contra bonum prolis, ad quod finaliter ordinatur, sicut dicitur 34. *quæst.* 4. *Quodcumque*; igitur universaliter quando contra bonum prolis, non tenetur reddere.

Ratio ad oppositum. Contra 1. Corinth. 7. *Uxori vir debitum reddat, similiter autem uxor viro, et nolite defraudere invicem, nisi forte ad tempus, ut vacetis orationi.* Observatio autem præcepti apostolici necessitatis est. Item ibidem: *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir, et vir potestatem sui corporis non habet, sed mulier.*

SCHOLIUM.

Primum dictum: Matrimonium institutum est in officium ad procreationem, et in re-

medium, et hoc ultimum post lapsum. *Secundum :* Redditio debiti est præcepti affirmativi, obligans semper, non pro semper, sed quando recta ratio suadet. *Tertium :* In duobus casibus in genere, non tenetur conjux reddere. Primus est, quando petens non habet jus, ut ante matrimonium consummatum ad duos menses cap. *ex publico, de convers. conjug.* item, si unus sit adulter, alter innocens. *Probabilius tamen est, posse adulterum petere, licet alter possit negare, quia non est privatus, sed privandus jure petendi ; ita Scot. d.* 36. *quæst. unic. art.* 4. *Palacius dist.* 35. *disp.* 5. *Enriq. lib.* 2. *de matrim. cap.* 15. *num.* 6. *Quartum :* Conjux professus non est extrahendus petente altero, si is dedit licentiam voto continentiæ emisso, si est senex ; si tamen juvenis, extrahendus venit, quia professio nulla, *cap.* 1. cap. *cum sis,* cap. *conjugatus, de convers. conjugatorum. Quintum :* Secundus casus in genere, quo negari possit debitum, est quando vergit in periculum salutis propriæ, vel fœtus. *Ita D. Thom. Richard. Sanch. lib.* 9. *d.* 24. *Vide in Oxon. hic Schol. num.* 5. *ubi de debito reddendo leproso, et de accessu ad menstruatam.*

2. Matrimonium ob duo institutum.

Respondeo igitur ad quæstionem, et dico quod matrimonium inter marem et fœminam duplici de causa diversis temporibus institutum est, quia ante lapsum et tempore innocentiæ institutum fuit tantum in officium ad procreationem prolis religiosæ educandæ, et cultui Dei applicandæ, Genes. 2. *Crescite et multiplicamini :* et institutio fuit renovata propter hunc finem et hanc causam in officium, postquam Deus per aquas diluvii perdidit omnem carnem præter septem personas, Noe et alios cum eo existentes in arca, et eis erat in præceptum tunc propter paucitatem personarum in specie humana, Genes. 7. *Crescite et multiplicamini.* Post lapsum vero primi hominis, *cum vidissent filii Dei filias hominum quod essent pulchræ, et intenta esset cogitatio eorum ad malum omni tempore, et accepissent sibi uxores de omnibus, quas elegerant,* et totaliter factus esset homo caro propter nimiam effrenationem et pronitatem, quam habebant ad peccatum (patet ex pœna diluvii, quæ propter hoc fuit eis inflicta), institutum est eis in remedium, et non tantum in officium, ut esset tantum causa procreationis prolis multiplicandæ, sed etiam causa fornicationis inter conjuges fugiendæ, ut excusaretur pronitas et concupiscentia carnalis, ne transiret in peccatum mortale, quotiescumque contingeret actus carnis, ubi instituit Deus, ut quilibet haberet suam tantum, et non aliam, nec incideret in peccatum mortale, si suam concupiscentiam compleret cum non sua, et raperet injuste alienam. Omnis alia a sua, non est sua, quia hæc sola fit sua ex voluntate supremi Domini, qui statuit unum uni tantum matrimonialiter copulari, quia *duo* inquit, *erunt in carne una. Propter hanc quidem relinquet homo patrem et matrem,* etc. Nulla alia potest effici sua, nisi cum eo per illum Dominum supremum dispensetur, quod non contingit regulariter, sicut inferius patebit. Per matrimonium igitur, ut est in remedium, excusatur aliquis actus, ut sit licitus, qui alias esset peccatum mortale, et omnino illicitus.

Una tantum fuit designata a Deo, sed aliter Deus dispensavit.

3. De loco et tempore institutionis matrimonii.

Sed ubi et quando fuit hoc Sacramentum primo institutum in remedium ? Dico quod quantum ad ubi, nescio melius ubi, quam Ge-

in remedium. *nes.* 3. ubi post primum peccatum primorum parentum dixit Dominus mulieri, *multiplicabo conceptus tuos et ærumnas, et in dolore paries filios, et sub viri potestate eris.* Et parum ante *Genes.* 2. institutum erat tantum in officium : *Crescite et multiplicamini.* Non legitur autem in nova lege ubi Christus illud sic instituerit ; nec constat quod Paulus instituerit hoc Sacramentum, vel aliquis alius Apostolus, cum prius dictum est quod omnia Sacramenta fuerunt a Deo immediate instituta.

Quantum vero ad *quando,* dico quod statim post lapsum, vel cito, instituit Deus hoc Sacramentum in remedium, ita quod ante lapsum institutum sit in officium tantum, *Genes.* 2. Post lapsum vero in remedium et in officium, semper enim est et fuit in officium, non tamen in remedium.

4. Decisio quæstionis. Applicando igitur ad propositum, dico ad quæstionem quod reddere debitum est actus matrimonialis, matrimonio accepto utroque modo, quia matrimonium utroque modo, sive sit in officium, sive in remedium, reddit debitum conjugale, quia aliter nunquam proveniret procreatio prolis, quæ est per se finis ejus, sed ut est in officium tantum, ordinatur ad bonum prolis tantum, ut per se finem, quia in statu innocentiæ semper talem actum fuisset procreatio prolis consecuta, et ideo tunc temporis non fuisset necessarium reddere debitum, si non sequeretur talis finis. Ut autem est in remedium, licet ordinetur principaliter ad illum finem sub conditione quantum est ex se, ita quod tenetur non impedire, si proveniat, ordinatur tamen necessario ad finem alium minus principalem, scilicet ad custodiam castitatis conjugalis. Igitur quando non posset salvari castitatis conjugalis congruentia sine hoc, quod redderetur debitum conjugale, necessario est tunc reddendum, quia justitia hoc requirit, ut reddit alteri quod suum est, et non tantum tenetur illud reddere propter finem principalem, ut bonum prolis, sed propter finem minus principalem ad salvandam castitatem conjugalem, ne fornicetur, et faciat contra bonum fidei. Reddere debitum est actus justitiæ.

Si igitur timeatur de infirmitate alterius conjugum, quod velit fornicari vel adulterari, reddendum est sibi quod petit ; timetur autem hoc, quando petit jus suum, igitur quando petit, reddendum est sibi.

Sed estne necessarius universaliter, ita quod quandocumque petit, necessario sit ei reddendum? Dico quod non, quia reddere debitum est actus præcepti affirmativi, videlicet, *Crescite et multiplicamini* ; præceptum autem affirmativum non obligat ad semper, sed cum debita determinatione, et debitis circumstantiis, pro loco scilicet, et tempore, et aliis, et non universaliter quandocumque petitur, quia circumstantiæ multæ impediunt ipsum reddi, et possunt reduci ad duas circumstantias impedientes. Prima est, si alter conjugum perdiderit jus petendi ; alia, si obligentur fortiori vinculo ad oppositum illius, quod petitur. Prima enim circumstantia 5. Redditio debiti semper obligat, non pro semper. Ex duplici causa juste negatur debitum.

impediens redditionem debiti, ut amissio sui juris in corpus alterius, a quo quærit debitum, habet multas conditiones et circumstantias speciales, quia aliquis potest perdere jus suum ad petendum debitum a sua conjuge, et sine culpa sua et cum culpa.

Quot modis unus conjugum amittit jus in corpus alterius? Sine culpa dupliciter, uno modo si alter conjugum ante matrimonium consummatum, et post matrimonium ratum, alio nolente et invito, intraret Religionem; vel ante tempus determinatum, in quo primo potest hujusmodi debitum conjugale peti, voverit castitatem, tunc non habet jus petendi debitum illud conjugale, quia licet post contractum matrimonii statim habeat dominium super corpus conjugis, ex natura talis contractus, non tamen habet statim jus petendi usum talis potestatis, videlicet dominii, nisi post certum tempus, et determinatum a jure post duos menses *Extra de convers. conjugatorum.*

Duo menses ad deliberandum conjugibus tribuuntur. Si tamen tradatur sibi usus de facto ante illud tempus determinatum, utatur potestate sua alio tradente se ad usum, non peccat, sed bene utitur, quia in potestate alterius est, quod possit, si velit id tempus prævenire in dando usum sui corporis, quia suspensio usus ad tempus est in favorem illius, qui tenetur postea necessario dare usum.

6. Unde provenit hæc suspensio usus. Sed unde est hæc suspensio usus et juris petitio usque ad certum tempus, quod conjuges non possint statim uti sua potestate? Dico primo, a quo non est, quia non ab auctoritate Ecclesiæ, sicut credo, quia non credo quod Ecclesia hoc statuisset, nam secundum strictam justitiam institutionis Ecclesiæ, donationem corporum statim fuisset consecutus usus et jus petendi usum. Patet in omnibus contractibus statutis per Ecclesiam. Constat autem quod hic non statim sequitur usus potestatem; igitur hæc suspensio usus a potestate, non est ex institutione Ecclesiæ.

A quo ergo? Dico quod a Christo, qui immediate instituit hunc contractum, et cujus est instituere aliquem contractum, quem consequuntur aliqua plura ordinate, ejus est instituere ordinem et modum, quo illum contractum consequentur. [illegible]

Sed ubi instituit usum et jus petendi et usum sustinendi ad tempus a potestate et dominio? Dico quod in Joanne, *cap.* 2. quando vocavit Evangelistam a nuptiis secundum Hieronymum, * quando ipse duxerat uxorem, et tunc habuit potestatem et dominium corporis sui conjugale, non tamen jus utendi, quia Christus per illam vocationem privavit conjuge, jure utendi mutua potestate. Quando Christus [illegible] usus [illegible] petitionem juris matrimonialis. * Vide de his Maldonat. in c. 2. Joan. [illegible]

Alio modo potest aliquis perdere jus petendi usum corporis, cujus jam habet potestatem sine culpa sua, si, altero conjugum consentiente, et dante licentiam, unus voverit castitatem virginalem, vel intravit Religionem, voto continentiæ jam emisso, de licentia alterius, si matrimonium inter eos prius fuerit consummatum, aliter enim posset ipso invito intrare Religionem: tunc, inquam, perdidit jus petendi usum in illo corpo-

re, cum ille voluntarie renuntiaverit juri suo, quantum ad usum illum.

7. An conjux sit a Religione extrahendus si alter revocat licentiam.

Sed tunc est unum dubium, si licentiatus a conjuge ad vovendum castitatem, postea dolente de illa licentia, revocaverit eum, quia non vult continere, utrum teneatur sic ad actum matrimonialem et debitum reddendum?

Dico, hîc sunt duo capitula, quæ videntur sibi invicem contraria. Primum est *distinctione* 3. *quæst.* 5. *Qui uxorem,* et similiter *dist.* 33. *quæst.* 5. *manifestum,* ubi decretum est quod non possit redire, nec per consequens tenetur reddere debitum conjugale. Oppositum autem hujus apparet, *Extra de convers. conjugatorum cap.* 2. *Si laicus, et in gloss. super illud cap.* ubi dicitur, quod si uxor non vult continere, nec vovere castitatem, extrahendus est vir ejus de Religione, et ei reddendus est, quod magis credo. Quidquid autem dicatur circa hoc, securius fiat, si fiat secundum regulam Fratrum Minorum, in qua scribitur, quod *volens intrare Religionem nostram, si uxorem habuerit, et illius fuerit ætatis, de qua oriri non possit suspicio, non recipiatur ad obedientiam, nisi illa aliquod Monasterium intraverit, vel auctoritate Episcopi diœcesis ei licentiam dederit, voto continentiæ jam emisso.* Et si illæ conditiones sint necessariæ, tunc Decretalis manet in robore suo, mulier tamen prius licentians virum ad vovendum castitatem, et postea revocans a voto, peccat mortaliter, et cogenda esset ad similem continentiam, quia non est verisimile quod alium licentiaverit ad vovendum castitatem, nisi vellet fuisse casta, et similem continentiam promiserit; tamen credo quod Ecclesia sustineret quod talis extraheretur, et sic ad debitum reddendum daretur secundum illam Decretalem.

Revocans licentiam vocandi castitatem peccat mortaliter.

Tertio dico, quod jus petendi usum in corpore conjugis potest perdi propter culpam, ut si alter eorum peccaverit secundum adulterium manifestum, tunc manifeste perdidit jus suum ad petendum debitum, quia adulterando cum alia, vel alio, et illicite dando illi quod non erat suum, privavit se jure suo. Innocens tamen, qui non amisit jus suum, potest petere debitum ab adultera, et ipsa tenetur reddere, licet e converso ipsa non potest petere juste, nec ille tenetur reddere. Si autem utrique conjuges sunt adulterio culpabiles, tunc æqualiter perdiderunt jus petendi, et æqualiter tenentur reddere, quia non plus amisit unus de jure suo quam alter. 8.

8. Adulterio manifesto perditur jus petendi debitum.

Quantum ad istam circumstantiam impedientem reddi debitum, si videlicet ille a quo petitur, fuerit majori vel fortiori vinculo obligatus, quam sit illud, quo tenetur ad bonum prolis procreandum, dico quod hæc circumstantia multos casus, et multas circumstantias habet, sicut prior. Obligatur enim ad non reddendum debitum adstrictus fortiori et majori vinculo in multis casibus, ut quando redditio debiti esset contra bonum prolis, sicut si esset tempore menstrui, et quando mulieres sunt vicinæ partui, quia tunc esset contra finem principalem; nullus autem debet aliquid 9.

Debitum non est reddendum cum dispendio salutis propriæ vel fœtus.

facere, nisi quod congruit fini suo proprio. Igitur similiter quando esset contra incolumitatem corporis proprii, non tenetur reddere debitum petenti, quia nullus debet reddere se ineptum ad actus humanos contra rectam inclinationem naturæ. Sed inclinatio naturæ prius est ad actum nutritivæ, quo conservatur ad conservationem speciei, nam natura prius accipit quod necessarium est individuo proprio, quam reservet ad generandum superfluum alimenti; igitur non tenetur aliquis ad reddendum debitum in notabile præjudicium corporis sui proprii.

Item, secundum legem naturæ non debet aliquis ab aliquo petere jus, nisi quod vellet a se reddi; sed nullus vellet aliquid reddere alii quantumcumque debitum, si esset in majus damnum, quam non redditio in alienum; ergo. Patet igitur quod quilibet tenetur ad reddendum debitum cum petitur, sicut ad præceptum affirmativum, quod non obligat ad semper, sicut patet, quia multi alii sunt casus a prædictis.

10. Ad argum primum principale. Privare se usu rationis pro parvo spatio ob majus bonum est licitum.

Ad primum argumentum principale, cum arguitur quod nullus tenetur ad peccatum mortale, dico quod verum est, nec etiam ad veniale. Et cum dicis in minori, quod reddere debitum est peccatum mortale, nego. Ad probationem, cum arguis, quod privat se usu rationis in reddendo, quod est peccatum mortale, dico quod non omnis privatio usus rationis est peccatum mortale. Sed privatio usus rationis perpetuo est peccatum mortale, sic autem non privat se usu rationis reddens debitum conjugale, nec actu virtutis, quare sequitur quod talis non peccat mortaliter

Aliter potest dici, quod aliquis potest facere aliquem actum bonum et meritorium, ad quem sequitur privatio alicujus boni, et tamen non peccat venialiter, nec mortaliter, quia actus ille bonus et justus per se ab illo intenditur, sicut finis proximus; malum autem, vel privatio alterius boni, nullo modo per se, sed per accidens consequitur illum actum. Patet in Martyribus, qui propter amorem Dei exposuerunt se fortiter maximo motu bonæ voluntatis pœnis acerbissimis et tormentis, in quibus de lege communi propter eorum excessum corruptivum, non habuerunt usum rationis, nam sicut in excessu voluptatis privatur homo usu rationis, ita in excessu doloris et pœnæ gravis nimis, et tamen maxime meruerunt. Quilibet etiam tenetur sustinere mortem pro Christo, ex quo exponit se pro Christo ex justitia, quia hoc vult Deus, qui est justus judex, quod miles suus non desinat usque in finem, quia ut habetur Matth. 24, *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* [illegible]

Ita dico in proposito, quod reddens debitum conjugale intendens bona matrimonii, facit actum justitiæ, quia reddit alteri quod suum est, et tamen ad illum actum sequitur tanta delectatio, quod totaliter pro illo tempore tollitur usus rationis, nisi Deus temperet eum

11. Ad secundum.

Ad aliud, cum arguis, quod conjux potest ante matrimonium consummatum intrare Religionem, etc. verum est, quia tunc non habet jus petendi ; de isto dictum est supra.

Ad tertium. Tempore communionis abstinendum est solum de congruo non ex præcepto.

Ad aliud Apostoli et Decreti 33. *quæst.* 4. *Sciatis,* de comestione agni, dico quod est consilium, et non præceptum ; non enim esset peccatum, saltem mortale, nec forte aliquod, non continere tempore orationis et esus agni, quando petitur debitum, et timetur de castitate conjugali, quia non excludit a perceptione digna corporis Christi, cum semper in tali casu sit licitum. Abstinendum est tamen de congruo, tempore tali, propter reverentiam Sacramenti, et ut mens magis vacet Deo, quia ille actus multum distrahit a Deo.

An licet reddere debitum in loco sacro ?

Ad aliud, dico quod non debet reddi in loco sacro, nec est simile de loco, et de tempore, quia potest locus faciliter mutari, et in eodem tempore, et ideo non oportet timere impedimentum prolis, si fiat in alio loco quam sacro. Impedimentum tamen posset accidere circa prolem procurandam, si expectaretur aliquod tempus magnum, ut per integrum diem, et posset esse occasio fornicationis pro illo, qui tunc peteret debitum conjugale. Si tamen non posset haberi alius locus, nisi sacer, quod non est verisimile, aut in illo loco sacro diu commanerent conjuges, reddendum esset debitum petenti, si possit fieri absque scandalo et irreverentia, quia reddere debitum est actus justitiæ et præcepti Dei instituentis hunc contractum ; prohibitio vero loci sacri est Ecclesiæ statuentis. Nunc autem si non possent simul observari præceptum Superioris et inferioris, cum nullus sit perplexus ex divina lege, semper est tenendum præceptum Superioris, alio neglecto, si non possit stare cum eo.

Præceptum inferioris negligendum est propter superioris præceptum.

12. Ad ultim.

Ad aliud de tempore menstruorum, dico quod verum est quod non tenetur quis reddere debitum, etiam instanter exactum, quando accidunt menstrua naturaliter, et in tempore determinato, ut semel in mense, quia propter earum maximam infectionem et corruptionem, tunc temporis ex solo menstruatarum aspectu inficitur speculum, ut dicit Philosophus *in lib. de Somno et vigilia*, et per consequens semen in ea receptum incurrit infectionem permaximam, et producit prolem leprosam et immundam. Unde glossa super illud Isaiæ 65. *quasi pannus menstruatæ* etc. dicit quod abstinendum est a propriis uxoribus tempore menstruorum, quia tunc concipiuntur filii membris læsi, cæci, claudi et leprosi, ut quia parentes non erubuerunt sic misceri, eorum peccata pateant cunctis et aperte redarguantur in parvulis. Igitur non potest reddi debitum tempore menstruorum naturaliter evenientium, ut semel in mense, nisi forte sit periculum de abortu, vel alio notabili damno in prole, quia tunc est reddendum aliquo modo, nam matrimonium principalius ordinatur in officium et bonum prolis procreandæ, quam in remedium et bonum fidei. Si autem accidat innaturaliter, sicut contingit in ali-

Quid de debito, tempore menstrui ?

quibus, quæ continuo patiuntur fluxum sanguinis menstrui, tunc licet, et tenetur reddere debitum, etiamsi proles generabitur leprosa. Sic habetur *extra de conjugio leprosorum, cap.* 1. quia reddere debitum cadit sub præcepto generali, ut ibidem dicitur 8. *cap.* Si virum vel uxorem leprosum fieri contingat, et infirmus a sano debitum exigat generali præcepto, nulla in hoc casu exceptio invenitur licet non teneatur ex præcepto conjux sanus cum leproso continue habitare propter periculum infectionis, tamen tenetur ei debitum reddere ex præcepto generali, cum exigitur, nec in hoc ita inficitur, sicut si continue et assidue moraretur cum ea, quia actus ille cito transit, non sic continua mora cum ea.

Leproso an debitum reddendum sit a sano conjuge.

13. Removetur instantia.

Et si dicis quod reddere debitum est contra bonum prolis, quia proles genita regulariter est leprosa, dico quod magis est timendum continuum fornicationis periculum, quam prolis leprosæ defectus, cum melius sit prolem esse leprosam, quam nunquam exire in *esse,* et magis contra bonum prolis quod nunquam procreetur, quam quod leprosa procreetur. Si autem ex ista non procreetur proles leprosa, a nulla procrearetur, et si non redderetur ei debitum, nullo modo procrearetur; igitur a primo ad ultimum, non reddere debitum, cum petitur a continue vitiata, vel leprosa, est magis contra bonum prolis, quam si non redderetur. Si autem mulier non sit continue infecta, sed in tempore determinato, ut semel in mense tempore menstruorum naturaliter contingentium, et tunc non esset debitum reddendum tempore talis defectus, quia tunc est contra bonum prolis, et ad bonum prolis esset expectatio modici temporis, quia alio tempore potest proles procreari et concipi sana, quæ alias tempore defectus concepta procrearetur non sana. Furiosæ etiam habenti lucida intervalla, reddendum est debitum in illo intervallo, non in furia actuali, quia tunc posset esse in periculum propriæ personæ, et etiam quia tunc non est sibi debitum, cum non habeat aliquem contractum humanum; idiotæ autem non habenti discretionem debet reddi, si indiscrete petat omnino, quia hoc potest fieri sine periculo propriæ personæ

[illegible] leprositati.

An [illegible]

DISTINCTIO XXXIII.

De Bigamia.

QUÆSTIO I.

Utrum licitum fuit antiquis Patribus habere plures uxores?

D. Thom. *hîc quæst.* 1. *art.* 1. D. Bonavent. *art.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst.* 1. Sot. *quæst.* 1. *art.* 3. Gabr. *quæst.* 1. *art.* 2. Sanchez *lib.* 7. *de matr. disp.* 80. Bellarm. *lib.* 1. *de matr. cap.* 11.

1. Argument. primum negativum. Circa distinctionem trigesimam tertiam de fide antiquorum Patrum, quæro primo: *Utrum licitum fuit eis simul habere plures uxores matrimonialiter sibi conjunctas?*

Quod non, quia non licet habere conjugem contra primam institutionem conjugii et matrimonii, quia nullum est conjugium vel matrimonium, quod est contra primum matrimonium, et primam institutionem matrimonii. Sed habere plures uxores est contra naturam conjugii, et primam institutionem ejus; patet *ex Gen.* 2. ubi dicitur quod *erunt duo in carne una;* igitur cum matrimonio ex sua primaria institutione conveniat ut una sit unius, non erit alicui licitum habere plures.

Secundum. Item, nullus potest dispensare in aliquo per illud quod est contra naturam illius, et contra legem naturæ, cum lex naturæ sit semper recta. Sed aliquem habere plures uxores, est contra legem naturæ; patet *Genes.* 4. de Lamech, qui accepit duas uxores, primo secundum glossam ibidem, peccans contra naturam, et notabiliter adulterium committens.

Item, illa, quæ sunt de per se ratione conjugii vel matrimonii, sunt æqualis conditionis in utroque conjuge; sed mulieri nunquam licuit habere duos viros, sed unum tantum; igitur nec uni viro habere duas uxores. Tertium.

Contra, Magister *in hac distinct. cap.* 1. Sancti Patres Abraham, Isaac et Jacob ante legem sine peccato multas uxores habuerunt, et David post legem; non est probabile autem quod ipsi hoc habuerunt illicite; igitur. Ratio ad opposit.

QUÆSTIO II.

Utrum Bigamus ante Baptismum, sit irregularis post Baptismum?

D. Thom 4. *dist.* 27. *quæst.* 3. *art.* 2. *cap.* Acutius *dist.* 26. Enriq. *lib.* 14. *cap.* 17. Sanch. *lib.* 7. *d.* 83. Suar. *tom.* 5. d. 41. *sect.* 1. et alii hîc citati.

Videtur quod non, per Hieronymum *Epist. ad Oceanum*, et habetur super illud 1. Timot. 3. *unius uxoris virum,* ubi dicit quod *qui ante Baptismum habuit plures uxores, post Baptismum sequentem ab irregularitate purgatur.* Similiter *distinct.* 26. *cap.* 1. 2. Argument. primum negativum.

dicitur ibidem super illud *unius uxoris*, etc. Et ratio istorum est ista, quia cum Baptismus tollat omnem culpam et omnem pœnam, non videtur quare non tollat etiam irregularitatem, quæ est quædam pœna.

Secundum. Item, distinct. 50. *Si quis viduam*, dicitur quod *si quis est conscius homicidii ante Baptismum, post Baptismum homicidii commissi irregularitas deletur*, ubi argumentum fit in glossa ex contrario sensu; igitur si conscius homicidii ante Baptismum commissi non dejicitur post Baptismum, igitur a simili de bigamo, qui conscius est bigamiæ contractæ post Baptismum, dejiciendus est ab Ecclesia, ut irregularis; si autem sit conscius bigamiæ tantum contractæ ante Baptismum, non est ejiciendus ab Ecclesia ut irregularis.

Ratio ad opposit. In oppositum est communis opinio Doctorum et Augustini, sicut patet in Decretis *distinct.* 26. *cap.* 2. *Acutius*, ubi dicitur quod *acutius intelligunt, qui nec Catechumenum, nec Paganum, qui alteram ante Baptismum, alteram post Baptismum habuit, non ordinandum censuerunt*, quia de Sacramento agitur, non de peccato omnino, licet Baptismus tollat omnem culpam et omnem pœnam provenientem ex culpa, non tamen bigamiam, quæ est pœna contracta sine culpa.

SCHOLIUM I.

Explicat optime primo, quomodo est inæqualitas inter corpus mulieris et viri quoad procreationem. Secundo, quomodo est æqualitas quoad remedium concupiscentiæ, potest tamen altera pars aliquid de jure suo remittere. Tertio, quod potuit Deus dispensare, non obstante ista æqualitate, quod ob majus bonum unus vir habeat plures uxores ad multiplicandum fideles. Quarto, quod de facto ita dispensavit, ut habetur [illegible] ex Scriptura, *et c. Gaudemus, de divort.* Vide Bellarm. cit.

Circa solutionem primæ quæstionis sunt quatuor primo declaranda. Primo quid requiritur ad strictam justitiam in contractu matrimonii? Secundo, quid requiritur ad completam justitiam ejusdem? Tertio, qualiter dispensatio potest cadere in isto contractu contra strictam justitiam illius? Quarto, quod talis dispensatio sancta est, et non contra jus alterius conjugum, sed in favorem illorum. 1. Quatuor declaranda.

De primo, dico quod secundum strictam justitiam in omni commutatione, et maxime in rerum permutatione, servanda est æqualitas valoris, et æquivalentia rei pro re, quantum ad illum finem, ad quem talis res naturaliter ordinatur, ut si cibus detur pro panno secundum justitiam, debet observari quod cibus possit nutrire, sicut pannus vestire, ut quælibet res sit utilis fini, propter quem amatur et optatur. Nunc autem in matrimonio, ut est institutum ad officium, et procreationem prolis, qui est finis utriusque conjugum, non est æqualis valor corporis mulieris ad corpus viri, quantum ad hunc finem, sed multo major est in corpore viri quam mulieris, quia eodem tempore quo mulier non potest nisi unum concipere, potest vir de diversis multos generare et procreare; igitur secundum strictam justitiam pro- 1. Conclus.

Corpus [illegible] non est [illegible] et [illegible] ad [illegible].

pter improportionem et excessum valoris corporis viri ad corpus mulieris, quoad istum finem, potest vir commutare corpus suum unicum pro pluribus corporibus mulierum, et non est contra justitiam et jus naturale, etiam in statu innocentiæ, quin secundum istam justitiam possit unus habuisse plures uxores, licet tunc non fuisset necessarium unum habuisse plures quoad hunc finem, quia æqualis tunc fuisset numerus virorum et mulierum, et sic quilibet fœcundasset suam determinatam, et hoc quantum ad primum et principalem, et per se finem matrimonii, qui est bonum prolis.

Est tamen quoad remedium. Sed matrimonium, ut est institutum ad remedium, ut scilicet servetur per id castitas conjugalis inter conjuges, quæ est finis istius contractus secundario intentus, sic dico quod includit æqualem valorem utriusque conjugum ad alterum, quia quod ad hunc finem valet corpus mulieris ad servandum castitatem viri, sicut corpus viri ad salvandam castitatem mulieris; et isto modo quoad hunc finem secundum strictam justitiam commutatur corpus unius mulieris quo corpore unius viri, et e converso. Et ideo habere duas hoc modo est contra jus naturale et strictam justitiam, et fit aliquis bigamus.

4. 2. Conclus. Justitia quæ requirit commutationem unius corporis pro uno complete per Deum.

De secundo principali, dico quod ad completam justitiam matrimonii requiritur assensus et approbatio Dei tanquam domini superioris. Cum enim in omni contractu requiratur assensus domini superioris, vel saltem non dissensus, et Deus sit dominus omnium corporum, ex hoc est commutatio mutua justa, si ea fuerit ab eo approbata, vel saltem non prohibita. Deus autem statuit qualiter deberent juste corpora conjugum commutari quantum ad utrumque finem, ut dictum est prius; igitur completa justitia contractus hujusmodi est a Deo.

5. 3. Concl. In bigamia solus Deus dispensare potuit.

De tertio principali, qualiter scilicet potest dispensari contra strictam justitiam matrimonii, dico quod nullus inferior primo Legislatore, qui statuit hunc contractum esse justum ex ordine ad suos fines justos, potest juste in eo dispensare. Hoc patet statim *ex secundo articulo*, nam cun non sit in isto contractu, sicut nec in aliquo alio, justitia completa, nisi ex consensu domini supremi, vel saltem non dissensu, non potest aliquis inferior aliquid aliter circa ipsum ordinare, quin eo ipso statim sit injustum.

Sed potestne ipse dominus supremus juste ordinare quod aliquis unus habeat simul duas uxores, et ita dispensare cum aliquo, quod simul habeat potestatem in corpora duarum mulierum, et e converso?

Dico quod Deus potest juste hoc facere, et quod ipse solus hoc potest, et nullus alius. Primum patet *ex secundo articulo*. Secundum ostendo per rationem sic, quia quando aliquid natum est ordinari essentialiter ad duos naturaliter ordinatos, quorum unus est simpliciter melior, potest secundum rectam rationem magis ordinari ad aliquid, quod per se plus facit, et

pertinet ad meliorem finem quam ad aliud, quod pertinet ad finem minus bonum, etiamsi sit cum aliquali impedimento finis minus boni. Sed matrimonium post lapsum ordinabatur ad procreationem prolis, et custodiam conjugalis castitatis, ne alter conjugum fornicaretur, tanquam ad duos fines ordinatos meliorem et minus bonum, ita quod procreatio prolis est finis simpliciter melior, et magis bonum, quam sit castitas conjugalis in remedium, quia primus finis semper sequebatur matrimonium per se, et hujusmodi contractum, vel in se, vel in suo antecedente; non sic secundus finis, quia non fuisset tempore innocentiæ.

Sed posito quod unus haberet dispensative plures uxores, plus proveniret de fine magis bono et procreatione prolis, quam si una haberet plures viros ; licet enim plures habentes eamdem uxorem, magis facerent ad finem minus bonum, quia melius custodirent castitatem ejus quam unus, magis sufficerent, tamen impedirent finem magis bonum, scilicet procreationem prolis, quod non contingeret e converso si unus haberet plures uxores, quia quælibet posset de eo concipere, et prolem procreare.

6 Confirmatur, nam dispensatio non est nisi juris communis delectio, vel ipsius revocatio in aliquo certo casu. Sed secundum rectam rationem non debet aliquod jus revocari nisi propter majus bonum, et quando est necessarium, quia favores juris communis semper sunt ampliandi, et odia restringenda eis opposita. Tempore autem antiquorum patrum, et maxime tempore Patriarcharum, ad quos facta est repromissio de Christo, quod ex semine eorum nasceretur propter paucitatem fidelium, et multitudinem infidelium, magis expediebat ut viri plures haberent uxores, ut ex hoc contractu proveniret multitudo filiorum procreatorum, educandorum ex præcepto Dei, quam quod unus servaret castitatem conjugalem ex permissione Dei, quia conjugium matrimoniale, ut tantum est in remedium, frequenter est sine bono prolis. Non est autem modo ita necessarium vacare generationi, quando fideles multiplicantur, et eorum filii a principio ad cultum Dei ordinantur; igitur necessarium tunc fuit cum eis dispensare propter prolem procreandam, et religiose educandam, et ad cultum Dei ampliandum. Modo autem est cultus Dei ampliatus per multitudinem fidelium populorum, et ideo non esset modo necessaria tanta dispensatio, quia cessante causa cessare debet effectus.

Quantum ad quartum principale, ostendo quod hoc factum est, sicut habetur ab Augustino, et patet per Magistrum in littera, et addo quod hoc fieri potest sine injuria et injustitia quantum ad mulierem, quia mulier videns paucitatem fidelium, et necessitatem præcepti de prole procreanda ad cultum Dei, quia tunc successio Religionis sequebatur successionem et multiplicationem prolis, et ex cognitione alte-

rius mulieris provenire magnum bonum, potest in hoc renuntiare juri suo, ut sibi sufficiat pars potestatis corporis viri sui pro tota potestate corporis proprii; imo tenetur sic renuntiare secundum rectam rationem juri suo, quantum ad totum corpus viri sui, nec sibi fit injuria, si recipiat partem corporis pro toto corpore suo, quia novit corpus viri sui sufficere ad copiosiorem prolem procreandam, quam ipsa posset concipere, et per consequens corpus viri esse majoris quam suum. Et ideo secundum rectam rationem tenetur totum corpus suum viro suo communicare pro parte corporis sui, vel partiali potestate habenda in corpus viri sui in tali casu. Solus igitur Deus potest dispensare, ut unus habeat plures uxores, propter bonum prolis procreandæ ex eis, et illarum conjugalem castitatem conservandam, et nullus inferior hoc potest, sicut patet supra.

Ad primum principale primæ quæstionis.

Ad primum, cum dicitur quod habere plures uxores est contra primam institutionem matrimonii, quia dixit Dominus in Genesi: *Et erunt duo in carne una*, dico quod verum est, quod conjuges sunt duo in carne una, scilicet in prole, quæ est ab utroque eorum; sed hoc non obstante, unus potest habere plures uxores, quia sicut ex alia potest generare aliam prolem, ita cum qualibet illarum est una caro genita ab utroque, et ita illa est vera causaliter, non formaliter.

Erant duo in carne una exponitur.

Aliter potest dici, quod sic institutum est matrimonium, ut regulariter una sit unius, tamen aliter posset institui propter majus bonum, quam sit bonum illius, ut instituitur primo modo, et sic aliquando instituebatur et dispensabatur contra primam institutionem ex ordinatione divina, propter causam aliquam notam suæ sapientiæ, et ideo reducta est illa irregularis ad primam institutionem regularem.

Ad secundu[m].

Ad aliud de Lamech, quia primo commisit bigamiam, dico quod aliqua sunt de lege naturæ stricte, cujusmodi sunt prima principia practica, et illa quæ necessaria illatione et manifesta deductione sequuntur ex eis immediate. Et contra ista non cadit aliqua dispensatio, quia ista non possunt aliquo modo melius fieri. Alia sunt de lege naturæ magis large, non quod sint prima principia practica, ac etiam necessario ex eis sequentia, sed tantum dicuntur de lege naturæ, quia sunt legi naturæ multum consona, et sic est de lege naturæ, et una sit tantum unius, et e converso propter fornicationem vitandam in utroque; non tamen est contrarium legi naturæ primo modo, si fiat propter majus bonum, quam sit illud bonum, quod est consonum legi naturæ, et ideo contra id quod sic est de lege naturæ potest dispensari ab auctore naturæ.

Monoga[mia] non est lege nat[uræ] stricte, polygam[ia] contr[a] ipsam.

9. Ad tertiu[m]. Qua[re] biviria magi[s] contr[a] lege[m] natu[ræ] qua[m] polygam[ia].

Ad tertium, dico quod verum est quod nunquam licuit mulieri habere simul plures viros, et hoc ideo, quia semper sic sequeretur, et proveniret finis minus bonus matrimonii, quia nihil proveniret ex tali contractu ejus ad multos, nisi satiatio libidinis suæ, et vitatio fornicationis ejus erga alios. Nun-

quam autem, vel raro proveniret, vel consequeretur sic finis magis bonus, et principaliter intentus, scilicet bonum prolis, quia propter diversitatem seminum non posset concipere ab aliquo eorum.

Ad rationem oppositam. Nulli unquam Patrum licuit habere plures uxores, nisi Deo dispensante.

Ad argumentum in oppositum de Abraham, et aliis antiquis Patribus, dico quod non fecerunt contra naturam, licet e converso sit contra naturam, quod una habeat plures viros, quia hoc destrueret generationem et bonum prolis, nec infideles hoc faciunt; nulli tamen unquam licuit habere simul plures uxores, nisi ex speciali dispensatione divina; et ideo Lamech, qui auctoritate propria assumpsit sibi duas uxores, peccavit mortaliter, et factus est primus bigamus.

SCHOLIUM II.

Primum dictum : *Irregularitas bigamiæ per Baptismum non tollitur*, dist. cap. Acutius, dist. 26. quod est August. de bono conjug. cap. 18. D. Thom. cit. Ambros. lib. 1. de offic. cap. ult. Canonistæ cap. *Gaudemus, de divort.* est contra Hieron. cap. 1. d. 26. Secundum : *Irregularitas homicidii tollitur per Baptismum*, gloss. 50. dist. cap. *si quis viduam*, rationem diversitatis assignatam a Canonistis, rejicit, ostendens hic nullam esse, nisi quia Ecclesia voluit auferri irregularitatem homicidii, non bigamiæ.

10. Solutio secundæ quæst.

Circa solutionem secundæ quæstionis, cum quæritur an bigamus ante Baptismum sit irregularis et bigamus post Baptismum, duo sunt videnda, primo quid tenendum sit de facto tanquam certum, et in quibus est irregularitas, etiam post Baptismum. Secundo, quærenda est ratio quare ita est, quod in istis est semper irregularitas? De primo, dico quod certum est duo in Jure esse expressa, quæ de facto inducunt irregularitatem post Baptismum, homicidium in aliquo casu, et bigamia, de quibus patet *Extra de homicidio, lator*, et in Can. *distinct.* 5. *Miror*, et *extra de tempor. ordin. Item in crimine*, et *extra de bigamis, cap. 1. bigami pœnitentes, vel repudiantes mariti ad Sacerdotium non accedant*, et in Decretis 34. *Præcipimus*, prohibentur bigami ordinari, ita autem videtur inducere irregularitatem ante Baptismum, sicut post. De bigamia est hoc rationabile, quia bigamia est pœna inflicta a jure. Patet supra, et talis pœna ita est infligenda ante Baptismum, sicut post Baptismum. Homicidium autem, ex quo est ejusdem rationis ante Baptismum et post, quoad genus actus, ita impedit susceptionem Sacramentorum ante sicut post.

Post Baptismum bigamia et homicidium inducunt irregularitatem de jure.

11. Henr. quodl. 3. q. 20.

Ex istis apparet improbatio illius opinionis, quæ dicit quod ante Baptismum nulla est irregularitas, quia ante Baptismum, cum sit janua Sacramentorum et vitæ spiritualis, nullum ordinem potest accipere. Irregularitas autem est privatio Ordinis, et auctoritatis ministrandi in Ecclesia, igitur pro alio tempore dicitur aliquis privatus et irregularis, pro quo habitus natus est sibi inesse, et non inest, et non ante, quia catulus ante novem dies non dicitur cæcus, neque videns, sed ante Baptismum non inest ordo, nec natus est inesse, patet, quia est primum Sacramentum, igitur ante Baptismum non dicitur quis privatus Ordine, vel irregularis.

12. Rejicitur ratio Henr.

Sed istud nihil valet, quia non est idem privationem inesse alicui, et impedimentum inesse eidem respectu alicujus ; licet enim non possit aliquis recipere Ordines ante Baptismum, et per consequens non posset ei inesse privatio Ordinis ante susceptionem Baptismi, potest tamen in eo poni impedimentum habitus, antequam habitus natus sit ei inesse. Exemplum de catulo ante nonum diem, in quo primo natus est videre, qui potest ante illud tempus impediri, ne unquam videat. Similiter fœtus in corpore mulieris natus formari actu vitæ pro certo tempore, in quo si non habeat, dicitur privari vita proprie, potest prius impediri ne vivat, antequam sit aptus natus vivere; privatio tamen non prius inesse potest, quam suus oppositus habitus natus sit inesse. Irregularitas autem consequens homicidium et bigamiam ita ante Baptismum sicut post, non est privatio Ordinis, quia tunc non posset inesse, nec denominare aliquem, antequam oppositus habitus natus esset inesse, ut concludit illa ratio. Impedimenta tamen multa, tam naturalia quam voluntarie inflicta a legislatore, possunt alicui inesse, antequam actus natus sit recipere illud a quo impeditur.

Potest poni impedimentum habitus quando non est privatio ejus.

13. 1. Conclus. Irregularitas homicidii tollitur per Baptismum, bigamiæ vero minime.

Dico igitur quod irregularitas, et aliæ hujusmodi pœnæ possunt ita ligare aliquem ante Baptismum, sicut post Baptismum. Sed differentia est in irregularitate consequente homicidium et bigamiam, quia irregularitas contracta per homicidium ante Baptismum, tollitur per Baptismum consequentem, non sic de irregularitate contracta per bigamiam, quia illa nunquam tollitur. Hoc patet per Augustinum et Ambrosium, et communiter omnes Doctores, sicut recitatur *dist.* 26. *q.* 2. *omnis*.

14. Cur irregularitas ex bigamia non solvitur Baptismo.

Sed quantum ad secundum principale, cur ita est quod omnis irregularitas contracta per homicidium tollitur per Baptismum, et non sic de irregularitate bigamiæ? dicunt aliqui, ut Juristæ, quod Baptismus delet omne peccatum proprium, et omnem sequelam peccati proprii. Et dicitur proprium peccatum, quod contrahitur per actum proprium, qui ex genere est formaliter malus, et perversus, nisi per aliud excusetur, vel saltem potest esse malus, nisi excusetur, et per hæc duo excludunt duas objectiones, quæ possent fieri contra eos. Si enim objiciatur illis, quod ex illa sequeretur mortem tolli per Baptismum, quia mors est sequela peccati proprii, sicut homicidium, quod sequitur actum proprium, dicunt quod mors est sequela peccati alieni, sed homicidium est peccatum proprium, vel sequela talis, vel saltem potest esse, nisi excusetur per justitiam, et ita uno modo potest esse peccatum proprium, vel sequela ejus. Bigamia autem nullo modo est peccatum proprium, nec sequela talis peccati; igitur irregularitas consequens homicidium tollitur per Baptismum sequentem, et non consequens bigamiam.

Opinio Baeth. in D. d. ... super ... deniq...

15. Rejicitur præcedens opinio.

Contra, istud non est bene dictum, ut videtur, quia aliquis potest esse bigamus, et incurrere

pœnam ejus ex peccato proprio, sicut pœnam pro homicidio proprio; igitur in casu tali, quando bigamia sequitur ex peccato proprio, potest deleri post Baptismum, quod est falsum, et contra, *Extra de bigamis non ordinandis, cap* 1. *bigami pœnitentes*, et contra Augustinum in illo cap. *Acutius*, ubi dicitur quod nullo modo debet bigamus ordinari post Baptismum, sicut nec *corrupta ante Baptismum debet post Baptismum inter virgines computari.* Consequentia est manifeste concedenda per eos, qui ideo dicunt irregularitatem contractam ex homicidio deleri per Baptismum sequentem, quia potest esse sequela peccati proprii; sic autem potest contrahi in bigamia. Patet, nam si aliquis contrahat secundo cum sorore sua, vel consanguinea, peccat mortaliter, et vere contrahit irregularitatem de facto, *Extra de bigamis non ordinantis cap. Nuper*, et in glossa; aut si aliquis contraheret de facto cum alterius uxore, ipso vivente, quia tunc peccatum committeret, et contra jura Ecclesiæ, quæ ordinavit gradus consanguinitatis et affinitatis; igitur talis bigamia, quæ est sequela peccati mortalis, posset tolli per Baptismum sequentem.

16. Secundo. Præterea, corrupta ante Baptismum, vel post, non potest velari inter sacras virgines, ut patet *extra de bigamis*, igitur nec ille, qui consummavit matrimonium cum duabus, potest uni sponsæ Christi, quæ est Ecclesia una, per susceptionem Ordinum conjungi, illud habetur *Extra de bigamis non ordinandis decretum in text. et in gloss.*

Tertio. Præterea, si Baptismus ex vi Sacramenti tolleret omne peccatum proprium, et sequelam ejus, cum Ecclesia non possit super virtute Sacramentorum immediate descendentium a Deo, sequeretur quod homicida posset ordinari, etiam prohibente Ecclesia sibi Ordines.

Quarto. Item, peccatum et dolus non facit conditionem alicujus meliorem, quia fraus et dolus nemini debet patrocinari, *Extra de immunitate Ecclesiæ, Adversus.* Si aliquis interficeret aliquem juste et sine peccato, ut puta ex præcepto justi judicis Dei et hominis, non posset ordinari, quia homicidium illo modo non est peccatum proprium, nec sequela ejus. Posset autem si interficeret aliquem injuste ex invidia, vel propria nequitia; igitur conditio injusti esset melior quam conditio justi, et ita cuilibet justo daretur magis occasio ad injuste interficiendum, quam juste, quantum ad hunc finem, quod est inopinabile.

17. [illegible] Dico igitur quod Baptismus non tollit pœnam homicidii cuilibet, nec pœnam bigamiæ aliquo modo, quia ista sunt peccata propria, vel sequelæ peccatorum propriorum, quia secundum beatum Ambrosium, relatum *d. 26 cap. una* Baptismus non solvit leges, sed tantum peccata. [illegible] Lex Dei non permisit in antiqua lege et imperfecta homicidas colere eum in actibus excellentibus Synagogæ, etiam illos, qui juste occiderant aliquos, et ex præcepto suo. Patet de David, quem non permisit ædificare sibi domum, quia vir bellator et sanguinum erat: patet secundo Re-

gum, cap. 7. Nec multo fortius in Ecclesia debet hoc permitti.

* Nicolaus, ut notatur in Decret. d. 50. super caput quicumque, et Canonistæ. Irregularitas non sequitur homicidium ex se, sed ex statuto Ecclesiæ.

Ideo dicitur * aliter, quod actum aliquem ex genere actus sequitur infamia, aliquem autem non ex genere, sed tantum ex statuto Ecclesiæ. Irregularitas autem est infamia quædam, et non sequitur homicidium ex natura actus talis. Patet, quia Paulus fuit homicida, non occidendo, sed occidentibus efficaciter consentiendo, quod idem est, *in causa* 2. *quæst.* 1. *cap. notum sit*, ubi dicitur quod *facientem et consentientem, par pœna constringit,* et tamen promotus fuit ad Sacerdotium postea; igitur sequitur tantum pœna et infamia ex statuto Ecclesiæ,et potest per Ecclesiam talis irregularitas revocari.

Sequitur bigamiam ex natura actus.

Bigamiam vero consequitur hæc infamia irregularitatis ex natura actus bigamiæ. Cujus probatio est, quia per Ordinum susceptionem perficitur aliquis in magno gradu et excellenti in Ecclesia respectu aliorum; igitur ordinatus in Sacerdotem perficitur summa dignitate in Ecclesia super alios, quia ille est ultimus et eminentissimus ordo, et significat Sacerdos Christum, qui est caput, et sponsus Ecclesiæ. Christus autem est unus unius tantum, et perpetuo, quia ipse dixit in Joan. cap. 10. *Fiet unum ovile et unus Pastor*, loquens de seipso, dicens : *Ego sum Pastor bonus*, et insinuans etiam quales debent esse tenentes vicem ejus in Ecclesia; igitur qui debent tenere vicem Christi per Sacerdotium in Ecclesia, oportet quod habeant consimilem significationem, vel saltem non contrariam. Sed bigamus non potest habere in se istam significationem unionis Christi et Ecclesiæ,sed contrariam, quia consummavit matrimonium cum multis, et non fuit unius perpetuo ; igitur bigamus non est ad sacros Ordines admittendus,et hæc est ratio communis, quare Canonistæ negant illos posse ordinari.

18. Rejicitur ratio Canonistarum primo.

Sed hæc ratio non videtur sufficiens, quia si irregularitas consequatur bigamiam ex natura talis actus, sequeretur quod tota Ecclesia non posset cum aliquo in aliquo casu bigamiæ dispensare contra irregularitatem et infamiam consequentem illum actum. Consequens non est certum, sed dubium, et credo quod falsum, licet alii dicant quod Papa non posset in hoc casu dispensare, qualitercumque posset de homicidio, etiam notorio, quod est majoris, vel æqualis infamiæ, quia secundum Apostolum 1. Timoth. 3. *oportet Episcopum esse unius uxoris virum, et* 2. *Corinth.* 11. *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Melius tamen credo oppositum, quod scilicet possit dispensare cum bigamis,quod potest probari, quia hoc factum fuit tempore Martini Papæ, qui dispensavit ut Lector bigamus fieret Subdiaconus, et tempore Lucii, qui dispensavit cum Archiepiscopo Panormitano, et bigamus fuit, sicut apparet *distinct* 34. *Lector, et in glossa.*

Item ibidem, cap. *si Subdiaconus*, dicitur quod bigamus necessitate exigente compulsus ad Subdiaconatum possit promoveri. Secundo.

Item ibidem,cap. *lector*, si viduam Tertio.

alterius acceperit, in Lectoratu permaneat, aut si necessitas hoc requirit, Subdiaconus fiat.

Responsio eorum ad hæc refellitur. Si respondetur sicut ipsi, quod Subdiaconatus tunc non fuit sacer Ordo, et ideo non contingit bigamos posse ordinari.

19. Contra hoc est auctoritas de Archiepiscopo prædicto, cum quo existente bigamo dispensavit Dominus Papa.

Et alia eorumdem solutio. Dicitur quod ille Papa erravit, quia fecit contra præceptum Apostoli, ubi prius : *Oportet Episcopum esse unius uxoris virum.*

Dico, quod non erravit, quia licet Papa non possit dispensare contra jus naturæ, vel divinum, quia sua potestas est utroque illo jure inferior, tamen cum sit successor Petri, Principis Apostolorum, habens eamdem potestatem, quam et Petrus, et nullus inferior, vel par possit obligare superiorem aut parem, cum non habeat imperium par in parem, *Extra de verbor. significatione, Exiit qui seminat*, nec multo magis inferior in superiorem, potest Dominus Papa ex plenitudine potestatis suæ dispensare contra statuta Apostolorum quorumcumque, dum tamen efficaciam inde tantum habeant, quia ab eis statuta sunt, et non a jure naturæ, vel divino, sicut patet *dist.* 81. *cap. Presbyter.* Cum igitur bigamum non ordinari sit tantum præceptum Apostolicum, potest Dominus Papa cum eis dispensare, non tamen dispensat cum eis propter reverentiam Apostolorum dissuadentium dispensationem, nisi magna necessitas hoc requirat, et non est modo tanta necessitas in Ecclesia, propter quam dispenset cum eis, licet possit dispensare.

(Papa non potest dispensare in jure naturæ et divino. — Bigamum non ordinari est præceptum tantum Apostolicum.)

20. [illegible] Dico igitur quod nec bigamiam, nec homicidium consequitur irregularitas ex natura, vel genere istorum actuum, nec ex jure naturæ, nec divino, sed vere consequitur utrumque hæc pœna, scilicet irregularitas, et ex statuto Ecclesiæ positivo. Et accipio hic *Ecclesiam* pro statutis Apostolorum et epistolis, quæ sunt ad instructionem Ecclesiæ. Nullus autem intra Ecclesiam est ita ineptus ex quocumque actu suo, quin quantum est ex se, per pœnitentiam posset simpliciter et licite restaurari ad omnem gradum eminentiæ dignitatis in Ecclesia, nisi talis gradus esset sibi ab Ecclesia prohibitus, quia absolute quilibet homo est capax istius Sacramenti, et eminentiæ ejus, et characteris impressionis et susceptionis ejus. Rationabiliter autem prohibitus est talis gradus bigamis et homicidis, et statuitur eis pœna perpetuæ irregularitatis ab Ecclesia, ut et homines magis caveant ab hujusmodi. Sed in casu isto statuit Ecclesia quod pœna irregularitatis consequens ex homicidio, deleretur per Baptismum sequentem, nunquam tamen irregularitas consequens bigamiam, et ita dispensatur ab Ecclesia cum homicida de irregularitate et non cum bigamo, et posset absolute Ecclesia e converso fecisse, si vellet, vel posset cum utroque absolute dispensare. Sicut enim tantum Ecclesia voluntarie utramque inflexit, ita posset utramque revocare.

vel alteram sine altera, loquendo de absoluta potestate ejus.

21. Congruentia hujus pœnæ. Congrue tamen voluit unam pœnam revocare, ut irregularitatem consequentem homicidium, et aliam non, quæ consequitur bigamiam, quia tota causa, quare homicida est irregularitas, et ineptus ad consequendum actus ordinum, qui ordinantur ad conficiendum corpus Christi, agni, filii Dei, est, propter horrorem effusionis sanguinis humani. Unde David propter horrorem multi sanguinis, quem effuderat, qui etiam juste multos occiderat, et ex præcepto Dei, prohibitus est ædificare templum Dei. Sed iste horror tollitur propter Baptismum, quia in susceptione Baptismi ex lupo fit agnus, ex nocente fit innocens, et nunc non timetur amplius ut crudelis, quia supponitur mitis, innocens, sicut alii. Et quod hæc sit causa, patet, quia post Baptismum homicidium perpetratum a casu, et involuntarium, vel factum tantum propter defensionem sui cum moderamine inculpatæ tutelæ non reddit aliquem indignum ad susceptionem Sacramentorum, quia in talibus homicidis non est præsumptio de crudelitate. Bigamia autem non tollitur per Baptismum sequentem, et hoc est ex statuto Ecclesiæ motæ ex ista ratione : Bigamia habet conditionem et significationem simpliciter oppositam et contrariam significationi conjunctionis Christi et Ecclesiæ, ut prius patuit. Ordo autem Sacerdotis debet esse signum vere repræsentans talem unionem; igitur nullo modo debet recipi a bigamo, nec potet sine perpetua irregularitate et susceptione actuum ordinis, et ideo talem ordinatum revocat Ecclesia ab executione ordinum, non quia hoc sit crimem aliquod, sicut in homicidio, sed quia hîc est contraria significatio significationi Ordinis unitatis significans Christum et Ecclesiam.

Cur Ecclesia voluit irregularitatem homicidio tolli per Baptismum.

Congruentia et ratio quare Ecclesia statuit irregularitatem ex bigamia non tolli per Baptismum.

22. Ad primum principale. Ad argumentum primum in oppositum de Hieronymo, dicitur communiter a Canonistis, quod oportet eum negare, si dicat contra Augustinum; licet enim Hieronymus comparetur bovi, tanquam senior, et Augustinus vitulo ut junior, Augustinus ut vitulus junior fortius et stabilius fixit pedem, in materiis præsertim Theologicis, et ideo in his ab Ecclesia Augustinus tenetur communiter. Vel potest dictum Hieronymi sic exponi : Si duas habuit uxores, non imputabitur sibi ad crimen, maxime tamen ad pœnam irregularitatis et dignitatis in Ecclesia consequendæ propter contrariam significationem, quam habet ad significationem talis dignitatis, etiamsi regeneratus fuerat per Baptismum, vel non imputabitur sibi inquantum ad talem pœnam, si fuerit tanta necessitas in Ecclesia, quod oporteat eum necessario ordinari, ut Deus colatur actibus talis Sacramenti, qualis non est istis temporibus.

Exponitur Hieronymus.

Ad secundum. Ad secundum, patet ex dictis quod conscius homicidii non ejicitur ab Ecclesia post Baptismum, etiam quantum ad possibilitatem suscipiendi sacros Ordines; igitur nec conscius bigamiæ dejicitur;

verum est quod ut hæreticus, vel malus Christianus non separatus ab Ecclesia, dejicitur tamen quantum ad potestatem suscipiendi Ordines sacros propter rationem illam dictam, nec est simile de illo, et homicida.

QUÆSTIO III.

Utrum in lege Mosaica fuerit licitum repudiare uxorem?

Alens. 3. *part. quæst.* 46. *membro.* 2. *art.* 1. D. Thom. *in addit. et hic quæst. art.* 1. D. Bonavent. *art* 3. *quæst.* 1. *et* 2. Durand. *quæst.* 2. Palud. *quæst.* 1. Major *quæst.* 2. Gabriel *q.* 1. Bellarm. 1. *de matrim. cap.* 17. Enriq. *lib.* 11. *cap.* 8. *num.* 15

1. rgument. primum ffirmati- vum. Quod sic, Deuteron. 24. *Si acceperit uxorem, et non invenerit gratiam coram oculis ejus propter aliquam fœditatem, scribet libellum repudii, et dabit in manu illius, et dimittet eam de domo sua.*

ecundum. Item, Malachiæ 2. *Uxorem adolescentiæ tuæ noli despicere, cum autem odio habueris eam, dimitte*; ergo.

Tertium. Præterea extra de regulis juris: *Unumquodque ex eisdem causis dissolvitur, ex quibus nascitur.* Sed matrimonium ex mutuo consensu maris et fœminæ nascitur; igitur ex mutuo consensu utriusque potest dissolvi.

rgument. gativum rimum. Oppositum contra legem et ordinem naturæ est, ut quod a Superiori statuitur, ab inferiori infringitur. Sed personæ matrimonialiter sibi conjunctæ sunt a Christo indissolubiliter unitæ, quia vinculum quod pepigerunt, est formaliter indissolubile ex præcepto divino, ut supponit Evangelium, Matth. 19. *Quos Deus conjunxit, homo non separet.*

Item, nunquam licuit mulieri dimittere virum, vel repudiare eum; igitur nec e converso. Consequens est manifestum, consequentia est evidens, quia essentialis est obligatio viri ad mulierem, quantum ad usum corporis reddendum, sicut e converso mulieris ad usum viri. Secundum.

SCHOLIUM.

Prima sententia tenet repudium fuisse illicitum. Ita Hier. l. 1. in Matth. cap. 5. et l. 3. cap. 19. gloss ord. in Matth. 5. super illud, *det eis libellum*. Magister hic. D. Bonav. et Alens. cit. Doctor non damnans hanc præfert oppositam. Ita etiam D. Thom. 1. 2. q. 102. art. 5. Durand. Palud. ibid. et Enriq. Major et Gab. Ratio, quia Deus dispensavit in hoc ad vitandum majus malum, scilicet uxoricidium, sicut dispensavit in polygamia ob majus bonum. Si tamen teneas primam viam, per Doctorem licet, neque quidquam hic certi.

Hic dicitur quod nunquam licuit dimittere, vel repudiare aliter uxorem, nisi propter fornicationem, ut dicit Salvator, *Matth.* 19 quia in omni alio casu est peccatum mortale ipsam repudiare. Licet enim Moyses hoc permisit, quantum ad thorum et cohabitationem ad duritiam cordis Judæorum propter majus malum fugiendum, scilicet uxoricidium, non intell[illegible]xit illam posse simpliciter et absolute dimitti quantum ad vinculum. Patet ex eo quod sequitur, ubi prius: *Quod si aliam duxerit uxorem*, scilicet repudiata adhuc vivente, *mœchatur*. 2. [illegible] Auctoris.

Item, Apostolus 2 *Corinth.* 7. dicit: *Præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere: quod si* Probatur primo.

discesserit, manebit innupta, et parum post, *vir uxorem non dimittat.*

Secundo. Item, præter hæc sunt illa verba Christi in Evangelio, primum, Matth. 19. *Ab initio fuit sic;* sed ab initio matrimonium fuit vinculum essentialiter indissolubile, quia ab initio dictum est : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.*

3. Tertio. Item, hoc videtur probare responsio Christi habita Judæis contra argumentum eorum, quo probabant licitum esse dimittere suas uxores, dicens, *ad duritiam cordis vestri permisit hoc Moyses,* ubi dicit glossa, quod *consilium fuit hominis, non Dei imperium,* et hujus causam reddit Magister in littera *hujus dist. cap.* 3. Permittebatur enim a Moyse dissidium, ut tolleretur homicidium ; permisi fieri minora mala, ut tolleret majora.

Quarto. Augustin. Item, hoc idem vult Augustinus, *l.* 1. *serm. Domini in monte.* Non igitur mandavit Moyses dimitti uxorem, licet dimitti tantum permisit, ne accideret majus malum, et ita non permisit hoc simpliciter, sed dedit modum permittendi valde convenientem, dicens, *qui uxorem dimiserit, scribat et det ei libellum repudii*, et non statim et subito dimittat eam, ut sic protrahendo moram per scripturam mitigetur et temperetur ira viri, propter quam dimitteret eam. Multi enim, qui statim punirent in passione iræ, vel illicite delectarentur passione concupiscibilis, pertransacto tempore passionis immoderatæ, prosequuntur quod tenet secundum rectam rationem. Unde dixit Plato cuidam, qui eum offenderat, *punirem te nisi essem iratus,* et ita mallet uti ratione, quam prosequi passionem.

Item, si esset licitum repudiare uxorem, ipsa postea nubens alteri, non esset immunda et abominabilis coram Deo ; sed a Moyse dictum est, Deuteron. 24. *Repudiata, si alium virum duxerit, immunda vel repudiata erit coram Domino.* Quinto.

Item, Matth. 5. *Si duxerit,* inquit Dominus, *aliam, repudiata vivente, facit eam mœchari, et ipse mœchabitur.* Sexto.

Alius modus dicendi est huic contrarius, qui dicit quod fuit licitum repudiare et dimittere uxorem ; cujus probatio est secundum eos, quia lex Mosaica fuit immediate instituta a Deo, nam Moyses non fuit nisi præco Dei, et legis ejus pronuntiator; igitur quos Moyses pronuntiavit, qui fuit minister legis, separandos, Deus separavit, et quos permittebat dato libello repudiare uxorem, Deus permittebat; igitur vere fuit licitum. 4. Secunda opinio ejusdem Arguitu licuisse repudium primo.

Præterea, sicut se habet præceptum ad necessarium et consilium, ac monitio ad utile, sic se habet permissio ad licitum. Sed si in aliqua parte Scripturæ esset aliquod præceptum, quod non esset de necessario faciendum, vel consilium de non utili, non posset argui ex aliqua parte, quod aliquod præceptum est faciendum, et utile consulendum, quia diceret adversarius quod idem est judicium de uno præcepto vel non consilio, ac de omnibus, quia sicut dicit Augustinus *epist.* 1. ad Hieronymum: *Si in Scriptura tota inventum esset unum mendacium, quantumcumque leve, licitum et permissum, non esset aliqua Scripturæ auctori-* Secundo Augusti Si esse mendaciu officiosu in Scriptur nihil ess verum.

tas, quæ posset in testimonium veritatis adduci, quia diceret adversarius, quod qua ratione non posset credi uni parti Scripturæ, propter falsum quod dicit, eadem ratione nec alteri parti cuicumque; igitur si permissio legis divinæ sit de uno illicito, non potest probari quod prohibito sit de illicito, et ita nihil erit certum, nec solidum in Scriptura. Unde si in aliqua Religione fuerit licitum mentiri jocose, et hoc permittatur sibi, præsumendum est totum factum eorum suspectum esse et illicitum.

Confirmatur. Confirmatur, quia nulla lex justa, vel recta, debet concedere, vel approbare quod alias esset illicitum, et peccatum mortale, quia tunc esset occasio directe peccandi mortaliter. Sed constat quod dimittere uxorem est illicitum et peccatum, quia Deus hoc prohibet ut illicitum, nisi in causa fornicationis, *Matth.* 19. igitur si lex ex hoc permittat, erit per se occasio peccandi mortaliter, quod est falsum, quia lex data erat eis ut per se servanda.

5. Doctoris sententia. Respondeo igitur ad quæstionem, et dico quod sicut ab initio, et prima institutione ejus, matrimonium regulariter non erat nisi contractus mutuus unius ad unam, et e converso, ita ex prima institutione ejus erat regulariter vinculum indissolubile, et obligatio perpetua illorum ad invicem, quantum ad potestatem corporum, et hoc conveniebat eis ex suo fine, ut scilicet proles procrearetur ab eis, et religiose educaretur ad cultum Dei, ut dictum est prius; igitur sicut unus non potest esse plurium, nisi specialiter a legislatore dispensetur cum eo, et hoc propter majus bonum, quam sit illud propter quod matrimonium est tantum unius, scilicet mutuam castitatem conjugum servandam, sic non potest contractus matrimonii non esse perpetuus inter conjuges, vel obligatio indissolubilis, nisi dispensetur cum aliquo ab eodem legislatore, ut esset dissolubilis, et non perpetuus, propter certam causam, sicut enim Deus instituit legem de matrimonio, ut esset vinculum indissolubile quantum ad illos, sicut glossa super illud Matth. *Quos Deus conjunxit*, etc. non tamen quoad se, quia ipse potest ita legem temperare, vel revocare, et modificare, sicut instituere, quia eo ipso quo aliquid vult bene, ut juste vult, cum voluntas sua sit prima regula justitiæ, a qua est omnis alia justitia; igitur sicut voluit in matrimonio tantum unum esse unius, et e converso, nisi ubi sequeretur majus bonum, et magis per se finis matrimonii, ita voluit matrimonium esse obligationem perpetuam et indissolubilem inter conjuges, nisi ubi sequeretur majus malum quam malum repudiationis, vel dissolutionis conjugum, sicut uxoricidium. Nec tamen hoc fuit contra jus naturale stricte accipiendo jus naturæ, quia posset mulier vel vir dare corpus suum ad certum tempus, ut annum, vel mensem, et ad unum actum, vel duos tantum, si esset voluntas domini superioris, et instituentis hanc legem quia nihil est illicitum, nisi quatenus ab eo prohi-

Repudium fuit concessum ad vitandum uxoricidium.

bitum fuit. Non fuit hoc prohibitum tempore Judæorum inclinatorum ad uxoricidium desiderio novarum nuptiarum, propter quod proprias uxores odibiles habuerunt, sed propter eorum duritiam fuit eis permissum, ne accideret majus malum ; sicut enim præceptum se habet ad necessarium faciendum, sic se habet concessum ad licitum. Permisit igitur Deus ut licitum, dare libellum repudii, ne fieret majus malum, nec hoc est, ut dictum fuit, contra legem matrimonii, nisi secundum *quid,* quia matrimonium habet duas conditiones: Prima est quod sit contractus mutuus unius ad unam, oriens ex mutua voluntate conjugum mutuo se donantium quantum ad corpus propter bonum prolis ut finem. Secunda

Repudium secundum quid tantum est contra legem matrimonii.

est, quod est mutua donatio et translatio potestatis corporum pro suo perpetuo, et obligatio perpetua et indissolubilis quantum ad talem corporum potestatem ; et secundum hoc sequitur quod nullum matrimonium Judæorum fuit perfectum, quia contrahebatur ab eis tantum sub conditione, ut si uxor placeret, et non foret odibilis, unde potuerunt contrahere de novo post Baptismum, quantum ad obligationis illius indissolubilitatem et perpetuitatem, quia hæc conditio magis est de per se, et essentiali ratione matrimonii, ut est Sacramentum perfectum, quam prima.

Conveniunt autem ei ambæ istæ conditiones, ut est Sacramentum perfectum, propter duplicem significationem ejus ad Christum. Ex hoc enim quod est unus unius, significat unionem unius Christi ad Ecclesiam ; et ex hoc quod est obligatio indissolubilis et perpetua, significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ indissolubilem. Unde in toto tempore ante Evangelium non erat perfectum matrimonium, quantum ad istas significationes.

In leg Mosaic non fu matrim nium perfectu quantu ad amb significa ones.

Nam in Abraham non erat prima conditio ejus, quia habuit plures uxores. In aliis, scilicet tempore Moysi, qui et habuerunt plures uxores, et illas quandoque repudiabant, non erat ulla ex his conditionibus, quia nec tunc unus erat unius, nec indissolubiliter plurium, et ideo in eis matrimonium maxime a sua prima conditione distabat ex dispensatione, non quod dispensatio fuerit illicita, sed revocatio prioris juris. Secundum hoc respondendum est ad argumenta utriusque opinionis.

7. Ad argumen in opposit principi quæstion

Ad primum pro parte negativa, cum dicitur quod est contra legem naturæ, dico quod non est contra legem naturæ absolute, quod contractus matrimonialis sit tantum ad certum tempus, et ad determinatos actus, vocando *legem* vel *jus naturæ* prima principia practica, vel conclusionem necessario consequentem ex tali principio, et maxime si hoc fiat ex voluntate domini superioris et legislatoris revocantis legem, quantum ad perpetuitatem obligationis ad majus malum fugiendum. Est tamen contra legem naturæ, et institutionem divinam de matrimonio, vocando *legem naturæ* aliquid, quod est consonum naturæ, et primæ institutioni divinæ, quia multum erat con-

Quomod repudiu sit contr legem naturæ

sonum legi naturæ, ut unus esset unius, et perpetuus, propter bonum prolis, et perfectam unionem Christi et Ecclesiæ designandum ; et contra talem potest dispensari a Deo, revocando priorem legem, et permittendo aliam de matrimonio, quia aliter potuit Deus ordinare de prolis creatione et ejus educatione ad cultum Dei, quam quod unus esset unius indissolubiliter, licet non ita convenienter, sicut modo, ut alias est probatum.

Dissolubilitas est de essentia matrimonii Sacramenti.

Ad aliud, cum dicitur in eodem argumento, quod indissolubilitas est de ratione matrimonii, verum est, ut est perfectum matrimonium, sicut est modo tempore Evangelii, et ideo non erat tunc inconveniens, quia tunc non erat ita perfectum matrimonium sicut modo, quia non potuit Deus dispensare cum eis, quod repudiarent uxores suas, et tamen quod esset inter eos perfectum matrimonium, quia in hoc quod dispensavit cum eis de libello repudii, revocavit primam institutionem de matrimonio, quod essentialiter fuit vinculum perpetuum et indissolubile in se.

8. Ad secundum. Aug. l. 22. cap. 31.

Ad secundum, dico quod licet sit æqualis potestas in conjugibus quantum ad usum corporum, sicut dicit Augustinus contra Faustum, non tamen sequitur quod æqualiter posset uxor dimittere virum ex dispensatione, sicut e converso.

Quare uxori non fuit licitum ex dispensatione dimittere virum sicut e contra.

Dispensatur enim cum viris, quod possent dimittere uxores propter majus malum vitandum in eis, ne uxoricidium fuisset propter odium eorum subsecutum. Sed ista causa non habet locum ex parte uxorum, qui etsi odirent viros suos, non propter hoc adeo facile fuissent ausæ occidere eos, sicut e converso, quia nimis facile irascuntur, et ad concupiendum sunt proni nimis sensus earum, et ideo sunt deceptibiles, et maximæ voluptatis, secundum Avicennam 10. *Metaph. cap. ultimo*. Similiter non esset dispensandum cum muliere quod plures posset habere viros, sicut e converso, quia non proveniret ex hoc majus bonum, quam si haberet tantum unum, imo minus bonum, quia bonum prolis convenienter impediretur ; non sic ex alia parte, si vir unus haberet plures uxores, quia de qualibet posset generare, et ita multiplicare bonum prolis plus in pluribus quam in una.

Ad illa quæ adducuntur ex Matthæo, dico quod Christus hoc dixit ut novæ legis, scilicet Evangelicæ, primus promulgator, et non quia ad hoc tenerentur omnes tempore legis scriptæ promulgatæ per Moysem, quia cum illis propter duritiam, et propter majus malum fugiendum dispensavit Deus, revocando primam institutionem matrimonii tempore legis naturæ, quantum ad certum tempus et determinatum. Tenebantur autem ad hujusmodi omnes post promulgationem Evangelii prædicati eis, sicut dicit Apostolus 2. *Corinth.* 7. de non dimittendo uxorem aliquo modo, nisi causa fornicationis, quia post Evangelium, revocatum erat dare libellum repudii in matrimonio. Institutum enim erat hoc Sacramentum primo essentialiter sicut vinculum

9. [illegible]

[illegible]

indissolubile, et ideo Christus illud ad perfectionem et rectitudinem, quam primitus habuit, ex institutione divina reduxit. Et ideo dixit quod post Evangelium divulgatum, damnabile erat habere uxores plures, quia prohibitum et revocatum, ita erat damnabile tunc repudiare uxorem jam matrimonialiter sibi conjunctam, quia per matrimonium est contractus mutuus conjugum, et obligatio unius ad unam inseparabilis pro eorum perpetuo.

Ad secundum. Ad aliud, cum dicitur quod non *erat sicut ab initio*, verum est quod matrimonium ex prima institutione sua non erat vinculum solubile, sed indissolubile; instituens tamen quod esset vinculum indissolubile, potuit pro aliquo tempore medio ordinare quod esset vinculum dissolubile, sicut sibi videbatur diversis temporibus congruum ex diversis causis, illi populo, propter crudelitatem ejus, pro tunc non fuisset bonum, si fuisset indissolubile, et ideo cum eis dispensavit. Et ex hoc sequitur quod non erat ita perfectum matrimonium illo medio tempore, sicut tempore legis naturæ, et post Evangelium divulgatum, quando Christus reduxit illud ad primitivam perfectionem, quam habuit ex prima institutione ejus, et ita ostendit illud esse magis perfectum, quam fuit tempore legis scriptæ.

10. Ad tertium. *Ad duritiam*, inquit Christus, *cordis vestri permisit vobis Moyses*, etc. quia sicut dicit glossa, maluit Moyses indulgere divortium, quam ex desiderio nuptiarum fieri uxoricidium, vel perducere odium. Deinde dicendum quod Moyses separavit ut præco, Deus separavit ut judex principalis, et quos ipse permisit celebrare divortium, Deus permisit, et ita homo non separavit, quos Deus conjunxit.

Ad aliud de Augustino, dico quod verum est quod non datur præceptum de dimittendo uxorem, sed tantum licentia; præceptum enim semper est de necessario licito, sicut prohibitio de illicito. Licentia autem est de licito propter dispensationem specialem, ita quod si aliter fieret, quam per licentiam, esset illicitum; et ideo si Deus licentiavit aliquem dimittere uxorem suam, non propter hoc præcepit hoc sibi, quia præceptum est de bono; licentia vero de hoc quod alias sine licentia esset malum. Ad quartum.

Et si dicas quod præceptum erat de dimittendo uxorem secundum illud Deuter. 24. *Si dimiserit vir uxorem suam*, etc. contra hoc est manifeste Evangelium, quia ibi patet quod tantum erat permissio et licentia, ne accideret majus malum. 11.

Ad quintum, cum dicitur quod dimittendo uxorem peccat, quia facit eam abominabilem secundum legem et immundam, quia probabile est quod repudiata sit abominabilis et immunda. Dico quod verum est, si mulier repudiata primo ab uno, et postea nubens alteri repudiatur a secundo, tunc dicitur abominabilis et immunda, non quia nupsit secundo, postquam repudiata est a primo, sed quia bis repudiata, nam tunc est vehemens præsumptio quod sit mala et immunda. Ad quintum. Mulier bis repudiata dicitur immunda.

Ad sextum. Ad aliud de Evangelio : *Vir si dimiserit uxorem et aliam duxerit, jam mœchatus est*, dico quod hoc verum est pro tempore legis novæ et Evangelii prædicati, non autem pro tempore legis Mosaicæ.

12. Ad primum principale. Qui vult tenere opinionem primam, quæ communior est, potest dicere ad primum argumentum principale, quod libellus repudii non cadebat sub præcepto, sed tantum sub licentia et permissione. Unde Moyses hoc permittendo, non Dei legem revocavit, sed in peccatore minuit culpam ; nisi enim Deus cum populo illo peccatore misericorditer de hoc dispensasset, gravius ille populus peccasset.

Ad secundum. Per idem ad secundum dico, quod Propheta loquitur ibi permissive, non imperative, quasi dicat, permittitur tibi posse eam dimittere absque temporali punitione exercenda per judicem temporalem.

Ad aliud, cum dicitur : *Unumquodque ex eisdem causis solvitur, ex quibus oritur*, dico quod verum est, si causæ sint præcisæ. Sed consensus mutuus conjugum non est causa præcisa contractus matrimonii, sed cum hoc requiritur consensus domini principalis, vel saltem non dissensus, qui potest sciri ex diversis locis Scripturæ. Dominus autem superior, sicut habetur ex Scriptura, ordinavit illum consensum debere esse unius ad unam tantum, et e converso, et quod indissolubili vinculo pro suo perpetuo, quantum ad potestatem corporum invicem se donarent. Argumentum autem probat quod omni tempore possent dissolvi conjuges, sed ad perfectionem rationis conjugii non tantum requiritur mutuus consensus conjugum Ad tertium.

DISTINCTIO XXXIV.

De impedimentis matrimonii.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum impotentia ad actum carnalem simpliciter impediat matrimonium?

D. Thom. *in addit. q.* 68. *a.* 1. *et* 2. *et hîc q.* 1. *a.* 1. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 1. *et* 2. Rich. *art.* 1. *q.* 1. *et a.* 3. *q.* 1. Durand. *q.* 1. Sanch. *lib.* 7. *de matr. d.* 92. *et* 93.

1. Argument. primum negativum. Circa distinctionem trigesimam quartam de illis, quæ impediunt matrimonium, quæro primo: *Utrum impotentia ad actum carnalem simpliciter impediat matrimonium?* Quod non, quia aliquis potest contrahere matrimonium cum proposito ad statim post contractum intrandi Religionem. Sed hîc contrahens actualiter vult, et proponit nunquam reddere debitum, etiamsi petatur, quia antequam veniat tempus determinatum, non tenetur reddere debitum, et tamen talis vere contrahit matrimonium; impotentia vero non impedit matrimonium, nisi quia non potest reddi debitum, nec exerceri talis actus; igitur.

Probatur secundo, si impotentia ad carnalem copulam simpliciter impediret matrimonium, igitur senex, qui non potest in talem actum, non posset contrahere matrimonium, quod est falsum, sicut patet *Extra de frigidis et maleficiatis, cap. quod sedem*, in glossa. Secundum.

Item, cum maleficiatus sit impotens ad talem actum, maleficiatus non esset vere conjux alicujus, quod est falsum, quia maleficium manifeste non impedit, nisi fuerit perpetuum; igitur. Tertium.

Contra, *Extra de frigidis et maleficiatis, cap. citato, quod sedem, dicitur sicut puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio, sic qui impotentes sunt, minime apti ad contrahendum matrimonia reputantur.* Ratio ad oppositum.

DISTINCTIO XXXV.

De impedimento adulterii.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum adulterium commissum cum aliqua conjugata, machinando in mortem viri sui, impediat matrimonium cum eadem post mortem viri sui?

D. Thom. *hîc q. unic.* Rich. *a.* 3. *q.* 3. *et* 4. Gabriel *q. unic.* Major *q.* 2. Palud. *d.* 31. *q.* 1. Sot. *d.* 37. *q. unic. art.* 4. Sanch. *lib.* 7. *de matrim. disp.* 79.

Videtur quod non, patet 2. *Reg.*
2. rimum gument. gativum. 11. de David, qui machinatus est in mortem Uriæ propter uxorem ejus Bethsabæ, cum qua adulteratus est, et quam etiam post mortem ejus accepit in uxorem; igitur adulterium, quod præcessit, non impedivit matrimonium postea contractum.

Item, Augustinus *libro de nuptiis*
undum. *et concupiscentia*, et habetur dist. 31. q. 1. *Relatum est*, dicit quod *mortuo eo, cum quo fuerat verum connubium, cum ea cum qua præcessit adulterium, potest fieri conjugium;* et post: *Posse fieri licitas nuptias ex personis illicite conjunctis honesto placito*, id est, *consensu conjugali subsequente, manifestum est.*

atio ad positum. Leo. Contra, dist. 31. q. 1. cap. 1. *Nullus ducat*, dicit Leo Papa: *Nullus ducat in matrimonium quam prius polluit per adulterium vivente marito.*

Item, ibidem, *cap. Relatum*, dicit Dominus Papa in Concilio Tiburicen. *Relatum est auribus sanctorum Sacerdotum, quemdam alterius uxorem stupro violasse, et insuper juramentum mœchæ et adulteræ dedisse, quod post legitimi viri mortem, si superviveret, duceret eam uxorem, quod factum est; tale igitur connubium prohibemus et anathematizamus*; igitur.

SCHOLIUM. I.

Impotentia perpetua, sive sit naturalis, sive ex maleficio, dirimit matrimonium contrahendum, sed non contractum. Si maleficiatus ducat aliam, et cognoscat, non est restituendus primæ, secus de frigido. Si non constat manifeste de impotentia, datur triennium ad experientiam potentiæ, Extra de frigido, cap. *Laudabilem*. Doctor hic in Oxon. n. 4. docet meritorium esse tollere signa maleficii, ut amplius homines non vexet. Quod tenet Sot. cit. Manuel sum. c. 223. Nav. cap. 2. n. 20. Delrius lib. 6. disq. Mag. cap. 2. sect. 1. q. 3. Henr. quodl. 6 q. 3 Cast. l. de justa hær. punit. cap. 8 etc. tamen non desunt petulantes calami, qui hanc sententiam durius censurant.

Ad primam quæstionem de impotentia, distinguo, quia quædam est impotentia simpliciter perpetua, cui non potest per artem vel naturam, remedium aliquatenus adhiberi, et talis impotentia si præcedat matrimonium, impedit contrahendum, et si sequitur ante
3. [illegible]

consummationem, dirimit contractum, et hoc impedimentum impotentiæ est contra naturam et essentiam hujusmodi contractus matrimonialis ex natura talis contractus, et non ex statuto Ecclesiæ. Nam contractus matrimonialis est essentialiter commutatio vel permutatio potestatis corporum contrahentium quantum ad actum carnalem mutuo in seipsis persolvendum propter bonum prolis, ut finem principalem, et fornicationem vitandam in seipsis, ut propter finem minus principalem, qui fines sine tali actu omnino haberi non possunt. Sed impossibile est quod impotens ad talem actum posset permutare, et dare potestatem corporis sui ad talem actum, quia quod nihil est respectu talis actus, non potest permutari pro eo, quod aliquid est respectu talis actus, quia nihili ad aliquid nulla est convenientia; igitur.

Probatur primo.

Item, obligatio ad illud, quod est impossibile, est nulla; sed contrahens matrimonium cum aliquo obligat se ad præstandum alteri potestatem et usum corporis, si petatur post tempus determinatum, nisi voluerit intrare Religionem; sed impossibile est impotentem uti ista potestate, vel reddere usum, si petatur; igitur impossibile est quod obligatio ejus ad talem potestatem sit ulla.

Secundo.

Item, permutans corpus suum vult æquivalens ei reddi et permutari in ordine ad illum finem, ad quem commutat corpus suum in isto contractu; sed impotens non habet æquivalens, quod possit sic permutare; igitur non potest permutare; igitur alter permutans corpus suum pro corpore tali in potestate ad talem actum, errat tali errore, qui facit talem contractum esse nullum, quia contractus iste essentialiter est ex consensu mutuo potestatis corporum ad talem actum; igitur. Hoc in generali de impotentia.

Tertio.

Si autem impotentia sequatur matrimonium consummatum, non dirimitur propter hoc. Sed quid si interveniat tale impedimentum impotentiæ inter matrimonium ratum et consummatum? Dicunt Juristæ quod solvit matrimonium. Pro hoc allegant illud *dist.* 31. *quæst.* 1. *cap.* 1.

An impot... accid... matri... ni... rato et consu... t... ipsi dirim...

Sed aliter videtur dicendum, quod si non est matrimonium antequam sit consummatum, quod non credo, tunc solvitur quantum ad vinculum, propter tale impedimentum tali tempore medio interveniens. Si vero verum sit matrimonium inter aliquos ex natura talis contractus, etiam non consequente carnali copula, quod magis credo, tunc sive accidat talis impotentia ante actum consummationis, sive in ipso actu, quod raro accidit, non dirimit matrimonium, saltem quantum ad vinculum, *Extra de frigidis et maleficiatis, cap. ex litteris.*

Resp... Jurist... rejici...

Sed in speciali magis distinguo de impotentia, quantum ad actum matrimonii persolvendum, quia quædam est impotentia naturalis, quædam casualis. Impotentia naturalis dicitur generaliter frigiditas, quæ universaliter continet sub se carentiam partium, vel defectum membrorum convenientium,

Impo... dup... natu... et cas... Impo... natu... qu...

active vel passive servientium virtuti generativæ in viro, vel in muliere; et omnis talis impotentia dirimit matrimonium, sicut frigiditas, quia quælibet talis per se continetur sub illa. Impotentia casualis est maleficium, per quod redditur homo impotens ad reddendum debitum conjugale, cum petitur, integre, et potens in natura, sicut contingit in aliquibus, qui per sortilegium, vel incantationes non possunt in usum membrorum; et hoc impedimentum impedit contrahendum, et contractum si præcedat, 31. *q.* 1. *et extr. de frigidis et maleficiatis, cap. ex litteris, et si sortiari*.

6. uomodo iabolus assistit aleficis.

Sed dices, quomodo istis assistit diabolus sortilegiis et maleficiis ad prohibendum istos actus naturales fieri, cum non possit arctari per herbas aliquas, vel lapides, sive per verba aliqua, quibus ipsi malefici utuntur, quia est dignior in natura omnibus sic invocantibus eum? Dico quod cum diabolus sit superbus summe, quia *superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper*, multum gaudet et immoderate de cultu divino sibi a talibus maleficis per talia carmina, vel indebitum usum herbarum et lapidum exhibito, et eis assistit ad perficiendum quod postulatur ab eo, ut cultus et honor Deo debitus sibi contrarie exhibeatur. Nec arctatur illis rebus, quibus utuntur malefici, magis quam aliis, licet Deus dederit majorem virtutem uni quam aliis naturaliter, dummodo bene quis eis uteretur; sed tantum propter hoc servant pacta, ut in pluribus, quia nisi servarent pacta talibus efficaciter assistendo, non exhiberetur eis cultus, et honor divinus, quem maxime appetunt. Cum igitur diabolus sit super totam naturam corporalem, si permittatur sibi, et non impediatur a Deo, vel bonis Angelis, potest in totam naturam corporalem, et per consequens impedire usum membrorum debitum, quantum ad aliquem actum, et in comparatione ad illam personam, et hoc vel per motum localem, vel per sensuum illusionem, vel aliquid hujusmodi; et hoc frequenter fit per maleficium mulierum invocantium diabolum, et procurantium talia inpedimenta inter aliquos, quantum ad aliquos actus sub certo pacto, et ideo vocatur *maleficium*, quia ad malitiosam procurationem alicujus mali. Diabolus frequenter impedit tales actus.

Ad propositum igitur applicando, dico quod utraque impotentia in parte est similis, et in parte dissimilis. Quantum ad hoc autem sunt similes impotentiæ, vel impedimenta, quia utrumque impedimentum si præcedat matrimonium, impedit ipsum contrahendum, et si maleficium non potest auferri per orationes, vel aliqua hujusmodi respectu illius personæ, respectu cujus actus impeditur, dirimit contractum simpliciter. Sed quantum ad aliud sunt impedimenta dissimilia, nam naturalis impotentia est universale impedimentum in se respectu cujuscumque ad matrimonium contrahendum, quia matrimonium est essentialiter mutua datio po-

testatis corporum ad usum et actum carnalis copulæ, si petatur; talis non potest reddere alteri usum corporis, si petatur. Sed impotentia casualis non est simile impedimentum respectu cujuscumque ad matrimonium contrahendum, sed respectu unius personæ, respectu cujus est maleficiatus, quia auxilium diaboli non invocatur ad impediendum actum in eo, respectu cujuslibet, sed tantum respectu illius, propter invidiam ad illam, et bonum alterius, ad quam post istam inclinatur, ut alia dimissa istam assumat sibi in uxorem. De isto habetur *Extra de frigidis et maleficiatis, cap.* 1.

Impotentia naturalis est universalis, casualis vero respectu unius.

8. Corollarium.

Et ex hoc sequitur quoddam corollarium, quia frigidus, vel naturaliter impotens simpliciter est inhabilis ad contrahendum cum quacumque; maleficiatus autem tantum secundum *quid,* quia tantum respectu personæ unius, respectu cujus maleficiatur, et per consequens sequitur, quod si frigidus, postquam separatus est ab uxore, quam primo duxit, conjungatur alii, et illam de facto cognoscat, quod restituendus est primæ, quia vinculum manet indissolubile inter ipsum et primam, si prima velit cum ipso commorari. Sed maleficiatus respectu unius, si postea ducat aliam, respectu cujus non est maleficiatus; non est restituendus primæ, respectu cujus fuerat maleficiatus, quia si restitueretur ei, adhuc posset esse maleficiatus respectu ejus sicut prius.

Frigidus cum secunda contrahens est priori restituendus si sit potens secus maleficiatus.

Quomodo dignoscitur frigidita[s] malefici[um]

Sed quomodo innotescent istæ impotentiæ, frigiditas et maleficium, quando vere insunt, et quando non vere? Dico quod innotescunt judicio Medicorum, qui habentes defectum aliquem partium organicarum, vel impotentiam in membris convenientibus generationi judicant frigidos, et non habentes istos defectus naturales, sed integros in natura, non potentes in congruum usum membrorum convenientium generationi, judicant maleficiatos, et maleficiati quando divortium celebratur inter eos, coguntur ab Ecclesia simul stare per tres annos, sicut habetur *Extra de frigidis et maleficiatis,* ut tollatur omnis suspicio malitiæ et falsitatis, et demum tenentur jurare tanto tempore stetisse simul, et impedimentum non posse illi actui contrarium tollere, et propinqui debent testimonium perhibere, quod bene jurent de impotentia ad illum actum respectu illius, et tunc separari possunt, et aliis conjungi. Consulitur autem frigido, qui naturaliter est impotens respectu cujuslibet, quod intrando Religionem voveat perpetuam castitatem, quia infructuosus est mundo, quantum ad hunc finem.

Ecclesi[a] statuit t[res] annos cohabitationis ante divortium.

9. Ad argu[mentum] principa[le] dist. præcede[n]tis n. posi[tum].

Ad primum argumentum istius distinctionis, cum dicitur, aliquis potest contrahere matrimonium cum proposito statim intrandi Religionem, dico, sicut prius dictum est de matrimonio inter Beatissimam Virginem et Joseph, quod prima et essentialis commutatio in contractu matrimoniali, est potestatis in potestatem quantum ad corpora, et non quantum ad usum reddendum illius po-

testatis, nisi sub conditione, si petatur; et hoc pro tempore determinato, et non statim, potest aliquis per hujusmodi contractum dare alteri potestatem et dominium corporis sui cum carentia usus perpetui, quia potest tempus illud prævenire, quo tenetur reddere debitum et usum corporis sui aliis actibus, et obsequiis divinis dedicare. Et ideo contrahens cum aliqua cum proposito intrandi Religionem, antequam consummaret matrimonium, vult sibi usum corporis sui retinere, quantum ad illum actum solummodo, dando ei dominium et potestatem corporis sui; minor est tunc falsa, quod impotentia non impedit matrimonium, nisi quia non potest reddi debitum, nisi intelligatur de simpliciter non posse, quale non habet volens intrare Religionem.

Ad secundum. Ad aliud de sene, dico quod si est simpliciter frigiditas et impotentia naturalis in sene ad hunc actum, non potest simpliciter cum aliqua matrimonium contrahere, quia non potest reddere debitum, si petatur, vel prolem, qui sunt fines hujus Sacramenti. Possunt tamen simpliciter simul cohabitare, ut frater et soror, et custos et custoditum, propter alios fines, et non simpliciter contrahere.

Ad tertium. Ad illud de maleficio, patet ex dictis quod si maleficium in isto respectu illius non possit tolli, nec per naturam, nec per orationem, vel aliquid hujusmodi, judicandum est de illo respectu istius, sicut de frigiditate, quia licet non sit in se impotentia perpetua, tamen respectu istius impotentia perpetua judicatur post tres annos, si tanto tempore non potest ei aliquo remedio subveniri. Si vero potest tolli aliquo modo infra tale tempus, tunc vere est conjux inseparabiliter.

SCHOLIUM II.

Ad quæstionem secundam dicit primo machinationem cum intentione et mutuo consensu contrahendi postea, et fidei dationem, simul cum adulterio dirimere matrimonium, c. 1. et c. ult. *de eo qui duxit esse.* Secundo, dicit dationem fidei nudam, sive etiam cum juramento non causare hoc impedimentum, quando altera pars est inscia adulterii (quamvis in Oxon. videatur Doctor dubius circa hoc); est communis, et extrav. *de eo qui duxit*, etc. Manuel. 2. tom. c. 227. Navar. c. 12. n. 2. Veracruz 1. p. spec. art. 31. concl. 4. Sanch. 7. d. 78. num. 21. Tertio, resolvit unum ex istis non sufficere se solo sine adulterio.

Ad secundam quæstionem, qua quæritur de adulterio, an impediat matrimonium contrahendum post mortem viri cum qua adulteratus est prius? Dico, sicut patet in Canon. 31. q. 1 *cap. non ducat*, et est Augustini *de nuptiis et concupiscentia*, et *Extra de eo qui duxit in matrimonium, quam prius polluit adulterio*, quod hoc impedimentum provenit ex tribus, quæ possunt hic concurrere: adulteratio vel actus adulterandi, machinatio in mortem alterius conjugis, et promissio vel fidei datio de contrahendo matrimonialiter post mortem viri juramento firmata, vel si contraxerunt de facto, adhuc vivente altero conjuge, licet non de jure. Quantum ad primum 10.

Augustin.

Resolutio prima. Solum adulterium. non dirimit.

dico quod solum adulterium, vel actus adulterandi non impedit matrimonium contrahendum cum aliqua, cum qua adulteratus est prius, vivente marito, si nullum aliorum adsit, nec scilicet machinatio in mortem mariti, nec fidei datio de contrahendo cum ea post mortem mariti juramento firmata, quod patet per Augustinum in littera, *libro de Nuptiis et concupiscentia c.* 1. et *Extra, de eo qui duxit,* etc. *Si quis, et* 31. *q.* 1. *Relatum.* Sed si machinatio alterius conjugum, et fidei datio de contrahendo post mortem mariti ejus simul concurrant cum adulterio, ambo cum tertio, vel unum cum tertio, vel unum cum alio, tunc dirimit matrimonium contrahendum, et contractum tali modo, et non ex natura talis contractus, quia talis contractus in se est perpetuus et indissolubilis, sed ex statuto Ecclesiæ ordinantis personas tales inhabiles et illegitimas ad contrahendum, et si de facto contraxerint, separandi sunt, sicut habetur 31. *q.* 1. *Relatum*; et hoc rationabiliter statuit Ecclesia, quia aliter statim quando mulieres essent odiosæ suis viris, vel viri uxoribus, propter alium magis dilectum machinaretur quilibet in mortem alterius, et tunc essent incerta, sicut habetur ibidem. Ad hoc igitur quod ista tria impediant matrimonium, oportet quod omnia tria, vel saltem duo istorum sint conjuncta, quia primum illorum, ut solum adulterium, non dirimit contrahendum, vel contractum, nec machinatio in mortem tantum, nisi fuerit conjuncta cum adulterio in re, vel in voto, vel cum fidei datione.

Augustin.

Quomodo fidei datio et machinatio dirimant matrimonium postea contractum.

Sed numquid sola fidei datio vel promissio de contrahendo, juramento firmata, vel contractus de facto, vel machinatio in mortem alterius, quodlibet ipsorum per se impediat matrimonium contrahendum.

An quodlibe istorum seorsim impedia matrimo nium.

11. Resolut secunda

Quantum ad tria prima, dico quod nullum illorum per se solum impedit contrahendum matrimonium, nec contractum, quin si contrahit, vere contrahit. Si enim adulter dans fidem adulteræ de contrahendo, ignoret ipsam habere maritum, constat quod potest post mortem mariti cum ea contrahere, sicut patet *Extra, de eo qui duxit in uxorem, quam prius polluit per adulterium, c.* 1. *Veniens;* grave tamen peccatum et crimen est, et gravis pœna infligenda est maxime adulteræ. Eodem modo si promisit accipere eam, firmans juramento quod promisit, vel de facto contrahens cum ea, dummodo neuter scit de alio, quod aliunde alteri obligatur. Si autem ambo sint conscii de adulterio ex parte unius, vel utriusque, et tamen hoc non obstante fidem dederunt de postea contrahendo post mortem mariti, vel uxoris, non possunt postea contrahere de jure, vel si contrahant, separandi sunt. Patet in Canon. *dist.* 31. *q.* 1. *Relatum,* et *Extra eodem tit. ubi supra, si quis uxorem*, et ratio hujus est ne adulter et adultera propter concupiscentiam copulæ matrimonialis citius accelerandæ, proni essent ad interficiendum maritum vel uxorem. Et idem est de pro-

Fidei da adulter cognito parte un vel utriusq vitiat

missione juramento firmata sine fidei datione, quia præstatio juramenti, et interpositio fidei æquivalent, *Extra de his quæ vi, vel causa metus fiunt, cap. Ad aures*

12. Adulterium cum machinatione dirimit.

Sed pone quod adulter nudam promissionem faciat adulteræ de contrahendo cum ea post mortem mariti, an mortuo eo, tenebit matrimonium inter eos? De hoc dicunt diversimode. Quære in Richardo *distinctione ista, quæst. penult.*

An sufficiat alterum tantum esse conscium machinationis.

Sed de ultimo, scilicet de machinatione in mortem alterius conjugis, impeditne universaliter contrahendum, et dirimit contractum? Videtur quod sic, sicut patet *extra de convers. infidel. cap. 1. laudabilem*, ubi narrat de uxore, quæ curavit maritum suum per infidelem interfici, cum quo prius adulterata est, et per ejus studium ad fidem conversus est, cum quo tamen prohibetur contrahere, et si contrahat, separetur, quia non vult Ecclesia tali damno tale lucrum compensare.

Sed non video quod loquatur ibi de adulterio, nisi ex mutuo consensu amborum machinante in mortem mariti sui, qui solum impedit matrimonium. Unde mihi videtur quod machinatio sola adulteri et adulteræ simul consentientium in mortem legitimi mariti, ut postea matrimonialiter copularentur, impedit matrimonium contrahendum et contractum, quia si unus solus machinatur in mortem mariti intentione contrahendi cum altero, illo penitus non consentiente, vel non conscio machinationis, non video prohibitum quia simul possint contrahere, quia non dedit fidem, nec promissionem contrahere cum ea post mortem viri ; hoc habetur *Extra de matrimonio contra interdictum Ecclesiæ contracto, cap. 10. litteris*, et si non invenitur in Canone prohibitum, sequitur quod est licitum, *extra de sponsalib. cap. cum apud.*

[illegible]

Si autem adulter machinetur in mortem mariti, non intentione illa, ut postea accipiat adulteram in uxorem, sed ex inimicitia, vel alia causa, vel occasione, si etiam uxor interficiat virum suum, non ea intentione, ut accipiat adulterum in maritum, vere possunt postea contrahere ; quod si contrahant, non est postea matrimonium dirimendum, sicut patet *Extra de conversione infidelium, cap. Laudabilem. et extra, de eo qui duxit in matrimonium, quam prius polluit per adulterium, in gloss.* Prohibetur tamen in Jure ex rigore ejus in cautelam, ne fiat, sed si fiat, factum est ; igitur sola occisio in casu non impedit matrimonium, nec solum adulterium, nec fidei datio, vel promissio juramento firmata, ignota conditione adulteræ, sicut patet supra.

Nec solum adulterium nec sola [illegible]

Igitur vel sola machinatio in mortem alterius conjugis intentione contrahendi cum altero, et ex mutuo consensu illorum adulterantium impedit matrimonium, vel si duo illorum impedimentorum simul concurrunt cum consensu, et scientia qualitercumque, et quocumque sine aliis, aut adulterium cum fidei datione, vel adulterium cum promissione juramento firmata, semper impediunt matrimonium contrahendum et contra-

ctum. Sed si quis tantum dedit fidem de contrahendo, vel promisit de contrahendo sine adulterio commisso, dico quod non impedit, licet male fiat, *Extra de eo, qui duxit in matrimonium, quam prius polluit per adulterium, cap.* 1. *Si quis.*

13. Ad primum principale. Ad primum de Bethsabe et David, dico, sicut dicitur *distinct.* 31. *quæst.* 1. *Si qua,* quod lex ista non fuit statuta pro illo tempore, justius tamen fecisset, si eam lapidasset David.

Instantia. Sed si objiciatur, quod in veteri Testamento multa permittebantur fieri propter illius populi infirmitatem, et futurorum significationem, et ejus legis imperfectionem, quæ in Evangelio revocata sunt, et ideo permissa est duci in uxorem. Dico tamen quod David melius fecisset, si eam jussisset lapidari, quoniam secundum legem illam, adultera debebat lapidari, nec excusatur propter peccatum proprium adulterii, quia propter culpam propriam non debuit dimittere, quin exerceret de alio justitiam suæ legis, ex quo fuit persona communis. Ad aliud autem patet ex dictis. Solutio.

DISTINCTIO XXXVI.

De impedimentis servitutis et ætatis.

QUÆSTIO I.

Utrum servitus impediat matrimonium contrahendum?

D. Thom. *in addit. q.* 52 *art.* 1. *et hic q.* 1. *art.* 2. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 1. *et* 2. Richard. *art.* 1. *q.* 1. Durand. *q.* 1. Sanchez *lib.* 7. *de matrim. d.* 19. *et trib. sequentibus.*

1. Argum. 1. affirmativum. Quod sic, quia nullus potest juste dare alienum invito domino; sed contractus matrimonialis est mutua donatio potestatis corporum, quæ est possessio domini sui; igitur non potest cum aliqua domino suo invito contrahere.

Secundum. Item, favorabilior est Religionis ingressus, quam matrimonii contractus; sed servus non potest sine consensu domini sui profiteri in Religione; igitur nec multo magis contrahere matrimonium.

Ratio ad opposit. Contra, *Extra de conjugio servorum*, dicitur quod ***si inter servos, dominis contradicentibus et invitis, matrimonia contracta fuerint, nulla ratione sunt propterea solvenda.***

QUÆSTIO II.

Utrum ætas puerilis impediat matrimonium?

D. Thom. *in addit. q.* 58. *art.* 5. *et hic q.* 1 *art.* 5. D. Bonavent. *art.* 2 *q.* 1. Rich. *art.* 6. *q.* 2. Covar. *i. decret.* 2. *p. cap.* 5. *n.* 5. *plus c.* continebatur, de despons. impuber. *et ibid. DD.*

2. Argument. negativum. Videtur quod non, quia aliquibus potest convenire potestas ad aliquem actum exercendum, antequam conveniat eis usus illius potestatis; patet de Ordine qui potest alicui conferri sine executione illius Ordinis. Igitur cum contractus matrimonialis sit datio potestatis corporum, nec in pueris sit impedimentum aliud, quam impedimentum usus, quia non statim possunt uti sua potestate, sequitur quod possunt contrahere.

Contra, illi non possunt contrahere simul, qui non possunt dominium et potestatem corporis sui in alias transferre, cum matrimonium essentialiter sit mutua translatio corporum contrahentium. Sed pueri non possunt corpora sua quantum ad potestatem et usum illorum propter impotentiam transferre, patet ***extra de frigidis et maleficiatis, cap. Quod sedem,*** quia, ut ***ibidem*** dicitur, ***puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio;*** igitur pueri non possunt contrahere. Ratio ad opposit.

SCHOLIUM I.

Ad quæstionem primam resolvit valere matrimonium cum servo etiam a libero, [illegible] de servitus sit scita. Cap. 1. de conjug. serv. ponit duos modos justos redigendi in servitutem, scilicet propter crimina, et quando capiuntur in bello invasores; de justitia servitutis et belli dubitat, intelligit tamen quando victores sunt invasores. Vide ipsum in Oxon. dist. 36. num. 2. ubi ponit. Licet

sub dubio, servitutem ex venditione, et d. 26. num. 10. docet exemplo B. Paulini, liberum esse vendere in servitutem. Rejicit rationem asserentem, ideo servum posse contrahere, quia matrimonium est juris naturæ, et servitus juris positivi, de quo latius d. 36. et Sanch. l. 7. de matrim. d. 21. et resolvit qualiter servi possint contrahere.

3. Resolutio 1. quæstionis. Servitus non impedit, si non adsit error pejoris conditionis.

Ad primam quæstionem, dico quod servitus non impedit matrimonium, quia matrimonium potest a libero contrahi cum serva et libera, et ab ancilla cum servo et cum libero, dummodo non sit error conditionis pejoris quam ille, quem novit contrahens. Si autem fuerit error conditionis deterioris, ut puta si credas contrahere cum libera, et contrahis cum serva, vel si ipsa libera credit contrahere tecum, et cum libero, et es servus, tunc impedit matrimonium etiam contractum, sicut patet *extra de conjugiis servorum*, *c.* 1. Sed si est error conditionis melioris, ut puta, si credam te esse servum, et es liber, nullo modo impedit matrimonium.

4. Error melioris conditionis non impedit.

Si etiam servus contrahat de facto sine voluntate domini sui, estne iste contractus validus? Respondeo quod sic, quia quantumcumque domini contradicant, possunt contrahere, dummodo reddatur domino servitium debitum. Ratio ad hoc assignatur talis*: Matrimonium est de Jure naturæ, servitus est impedimentum de Jure positivo tantum; jus autem positivum, cum derivetur a Jure naturæ, sibi præjudicare non potest; igitur servitus non potest impedire contractum matrimonialem.

* D. Thom. et Richard.

Quare servus invito domino valide contrahit.

Instantia.

Sed contra hanc rationem instatur sic, negando minorem, quod servitus tantum sit de Juro positivo, et probatur quod sit de Jure naturæ, nam secundum Philosophum primo Politicorum, cap. 1. *Illud quod potest mente providere, debet esse principans ac dominans natura, quod autem potest hoc corpore facere, paret natura et servit;* igitur videtur quod tam nobilitas quam servitus sint de jure naturæ.

Solutio.

Sed ista instantia tantum est vocalis, et nihil ad propositum, quia æquivocatur servitus. Philosophus enim non loquitur de servitute, de qua nos intendimus, quæ est ad malum, et subjectionem pœnalem servi, ut scilicet possit vendi et arctari, ut instrumentum inanimatum, quia non est sui juris, de qua loquitur Philosophus, 9. *Ethicorum*, quibus principantur aliqui principatu tantum despotico vel tyrannico, et non principatu naturali vel politico. Sed loquitur ibi *primo Politicæ*, de subjectione et servitute civili et politica, quæ non est ut aliquis illa servitute sit totaliter alterius juris, et ad malum suum, ita quod possit vendi et distrahi, ut instrumentum inanimatum, sed tantum sit alterius ad bonum suum, ut sic ille, qui non pollet ratione, nec potest faciliter mente providere ad bonum suum, regatur ab illo qui potest sic mente faciliter providere, et pollet ratione, et sic cives alicujus civitatis sunt servi alicujus Regis vel Principis bene regentis eos, non in malum, sed in bonum eorum.

5. Servitus moralis quæ?

Alia etiam est servitus moralis et peccati, quæ incurritur a volun-

tate propria illius, qui peccat, quia ipse se facit servum, de qua loquitur Apostolus *ad Galat.* 5. dicens, *liberi facti estis, jam nolite subjecti esse servituti*; non suadet nisi quod est in potestate nostra, et ita patet quod nulla est servitus pure naturalis, sed tantum de lege et jure positivo, loquendo de servitute quæ est ad malum hominis, ut hîc de ea loquitur, nisi voces subjectionem filiorum ad parentes servitutem, quæ subjectio est naturalis. Patet per Philosophum 9. *Ethicorum*, quia a parentibus recipiunt filii *esse*, nutrimentum et disciplinam, et ideo naturaliter tenentur eos revereri; præceptum etiam divinum Decalogi, quod fundatur super jus naturæ, statuit hanc servitutem, quæ non est servitus in malum servientis.

Omnis propria servitus et in malum, est juris positivi.

Sed ex quo servitus justa est ex electione civili, qua quis voluntarie se subjicit Principi ad bonum suum, vel ex subjectione filiali, qua filii honorant parentes, quomodo igitur potest servitus ex oppressione alicujus in malum suum esse justa ?

6. Dico quod non ex electione, quia si aliquis se faceret voluntarie servum, credo quod esset injustus, et hoc faciendo peccaret mortaliter, præcludendo sibi viam ad multa bona faciendum, a quibus per dominum suum, cui se subdidit perpetuo, impeditur. Non video igitur quod possit esse justa, nisi duobus modis : Uno modo ex delicto proprio, posset enim aliquis in rempublicam ita graviter peccare, quod judex et rector Reipublicæ posset eum pœna servitutis perpetuo punire, et omnes filios suos, ut si tradidisset civitatem, et aliquid simile enorme committeret, vel perpetraret. Alio modo servitus potest esse jure belli, ut victum faciat servum. Sed de hoc dubito, nisi vocando servum victum servatum, quia sic faciendo aliquem servum præservando eum a morte, et non occidendo eum, cum victus fuerit, est opus misericordiæ. Sed si victus et servatus a morte alias moveat contra dominum suum bellum, qui sibi vitam prius misericorditer concessit, et injuste contra eum rebellavit, tunc juste sibi potest infligi pro culpa sua pœna servitutis : et istis duobus modis, qui sunt realiter unus, potest juste infligi servitus, et nullo alio modo, nisi ex tyrannide.

Servitus ex oppressione est justa duobus modis.

Et si dicas, igitur omnes servitutes, quæ non sunt ex oppressione, sunt injustæ. Dico quod servitus a principio jure belli est introducta, ut per illum Nemroth, qui fuit venator pessimus et potentissimus, *Genesis*, 10. qui ex potentia oppressit multos, et redegit sibi multos in servitutem, nec alio modo excusantur, modo domini subjicientes aliquos ut servos, nisi inquantum valet eis præscriptio, ut supra dictum est de pœnitentia. Servitus igitur tantum est de Jure positivo, et non Jure naturæ

Et quantumcumque non sit de Jure naturæ, sed a Jure positivo, adhuc tamen non valet ratio prima assignata, quia non præjudicat legi divinæ, vel Juri naturæ. Nam quandocumque sunt aliqua simul incompossibilia nata alicui inesse, 7.

ordine quodam, uno illorum inexistente, impeditur aliud inesse. Servitus et matrimonium sunt duæ obligationes incompossibiles, quia matrimonium est donatio dominii corporis sui, servus est possessio domini alieni; igitur si servitus inest, impeditur aliud inesse; nec tamen præjudicat legi divinæ, vel Juri naturæ, quia servire post servitutem, non tantum est de Jure positivo humano, sed etiam de Jure divino, et præcepto ejus, quia non fraudare invicem præcepit Deus; propter quod dicit Apostolus 1. Pet. 2. *Servi subditi estote dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam discolis; hæc est enim voluntas Dei.* Sicut enim modo contrahere matrimonium non cadit sub præcepto, sed postquam contractum est, præcipitur bona fide tenendum, cum unicuique ex universali lege divina debeatur quod suum est; sic licet servitus non sit ex divino Jure impositum, sed tantum humano, jure belli, vel demeriti introductum, tamen postquam est inflictum juste, et susceptum, tenetur illam quilibet talis ex lege vel jure dominii domino suo fideliter servare, et fidem facere in his ad quæ tenetur ei servire.

8. Alia ratio aliorum cur servus domino invito valide contrahat?

Pono igitur aliam rationem, et est talis, quia servus potest invito domino matrimonium contrahere, dummodo reddat sibi quod suum est, temporibus et locis convenientibus. Hoc probo sic: Servus ex quo non est brutum, sed homo, cum homo quilibet saltem quantum ad aliquos actus naturales pertinentes ad conservationem individui necessariam, vel speciei, sit dominus, et juris sui, non potest aliquis quantum ad illos actus se facere servum, nec natura permittit hoc. Sed respectu illorum actuum natura facit istum liberum, et sui juris, ita quod ad oppositum istorum non potest a se, vel quocumque alio cogi, manente servitute in eo, quia non potest cogi ad non dormiendum, et non comedendum, vel non nutriendum, qui sunt actus necessarii pertinentes ad conservationem individui, vel ad non generandum, quia generare pertinet ad conservationem speciei, quia omnes isti actus sunt simpliciter necessarii in natura illa. Igitur cum obligatio ad istos actus necessarios pertinentes ad conservationem individui, et multiplicationem speciei, sit simpliciter necessaria necessitate inflicta a natura, non potest aliquis alicui domino se obligare quantum ad aliqua opera servilia aliqualiter, quæ simpliciter, vel temporibus necessariis impediunt istos actus. Potest tamen aliquis se alicui domino quantum ad aliquos actus posteriores, qui subduntur operibus naturæ, se obligare, ut puta ad equum edomandum, colendum terram, et aliquid hujusmodi, in quibus actibus servilibus ita sibi subjicitur, quod ab aliis simpliciter necessariis non excluditur, nec per consequens a contractu matrimoniali, quantumcumque dominus dissentiat, potest impediri juste, dummodo sibi reddat alia opera et obsequia sibi debita, in quibus non est sui juris.

Sed licet ista ratio sit probabi- 9.

Ratio præcedens licet probabilis non convincit. lis, non tamen necessario concludit. Si enim obligatio ad actus posteriores impediat actus priores pertinentes ad conservationem speciei, quia aliunde potest species sufficienter conservari per actus aliorum, etiam si iste nunquam fuisset in rerum natura, non videtur itaque quod propter tales actus similiter priores simpliciter necessarios naturæ individui vel speciei, debeat dimittere actus posteriores servitutis, qui sunt simpliciter debiti domino suo; igitur cum etsi servus nunquam contrahat, nec generet, non minus conservetur species, et sufficienter multiplicabitur per alios, non videtur quin semper posset cogi a domino ad actus posteriores persolvendos.

Solvitur instantia. Istud concedo, et tunc patet ad instantiam de necessitate priorum actuum ad posteriores, quod licet sint in aliquo simpliciter necessarii, non tamen in isto, qui est servus, quia sine talibus actibus istius potest species sufficienter conservari et multiplicari.

10. Resolutio 1. Doctor. Dico igitur quod servus, qui est simpliciter possessio domini sui, quantum ad corpus, sicut bos vel equus, non potest ipso invito simpliciter cum aliqua matrimonium contrahere, nec potestatem corporis sui alteri simpliciter exhibere, sed secundum *quid* tantum, scilicet quantum potest, salva justitia domini sui. Ideo si tempore quo deberet occupari in servitiis debitis domino suo, peteretur potestas corporis sui, et usus ejus, non potest illam persolvere, et per consequens non potest simpliciter quantum ad illam potestatem alicui invito domino se donare. Talis autem donatio essentialiter includitur in contractu matrimonii, cum sit mere, et absoluta translatio potestatis in dominium alterius; igitur non potest simpliciter contrahere. [illegible] Igitur si de facto contrahant servi, dominis suis invitis, vere contrahunt, sed non possunt mutuo se donare, quantum ad potestatem, nisi quoad illos actus, qui non impediunt actus posteriores debitos dominis suis; et hoc est valde modicum, quia domini de stricta justitia possunt vendere unum istorum in terram et regionem remotam, sicut bovem vel asinum pro necessitate sua, ita quod nunquam postea se viderent, et hoc est quod dicitur *Extra de conjugio servorum*. Si servus contrahat invito domino, hoc quod habuit, dedit, et non plus, et ideo tenetur post contractum consueta servitia sibi reddere, et si obligatio ad ista servitia non posset stare cum obligatione matrimonii, puta, quia illa non permitterent solvi debitum conjugale, cum petitur, quod includitur per se in obligatione matrimoniali, non minus tenet obligatio prior.

Si autem servi contrahunt de consensu dominorum, tunc dico quod domini licentiando eos ad conjugium, diminuunt de jure suo, et eos absolvunt implicite a servitiis incompossibilibus fidei conjugali; et sic quoad aliquos actus sibi debitos reddunt eos liberos, et propriæ potestatis. Unde si dominus postea tales in terram longinquam venderet, vel nimiis obsequiis arctaret, vel aliquo modo alio ab 11. Resolutio 2.

invicem separaret, quo certis temporibus non possent sibi invicem debitum reddere et persolvere, peccaret mortaliter, et censura ecclesiatisca cogendus esset dimittere eos libere, quantum ad tale debitum conjugale persolvendum. Potest igitur servus invito domino contrahere non simpliciter, sed tantum secundum *quid* ad dandum, scilicet se quantum potest et non simpliciter, et sicut est domini sui.

Servus domino licentiante contrahens quoad conjugalia est liber.

Dices quod ex quo potest sic contrahere, pari ratione posset contrahere cum libera, sicut cum non libera, quia scilicet sic posset dare potestatem corporis sui, quam habet, uni sicut alteri.

Dico quod si libera sciat ipsum esse servum, nec simpliciter habentem potestatem corporis sui, et tamen sufficit sibi habere usum corporis ejus, et potestatem qualem potest ei dare, tunc verum est matrimonium inter eos, quia conditio pejor non impedit nisi ignorata et nolita. Si autem libera ignoret ipsum esse servum, credens ipsum esse liberum, tunc matrimonium est nullum, quia cum matrimonium sit donatio æquivalentis pro æquivalenti quantum ad potestatem corporum, si in uno contrahente non invenitur in quo credebatur fuisse, nullum erit matrimonium.

Servitus ignota tollit matrimonium, nota vero non.

12. Ad primum argument.

Ad primum argumentum in oppositum, dico quod servus non est possessio domini sui, quoad omnes actus ejus, quin imo quoad aliquos actus fuerit liber, et sui juris, quando scilicet non occupatur in servitiis domini sui, et quoad illos potest se donare alteri. Si autem sit simpliciter possessio domini, ut bos vel equus, tunc ad nihil potest se donare alteri, non plus quam bos vel equus. Ad actus etiam, qui sunt ad conservationem individui simpliciter necessarii tenetur, nec ad oppositos potest dominus ejus ipsum obligare, quia ipsis deficientibus, deficit in eo *esse* simpliciter, et *esse* servitutis.

Ad secundum, dico quod non est simile, quia licet favor major sit Religionis ingressus, quam matrimonii contractus, tamen professio servi in Religione magis præjudicat domino suo, quam obligatio in matrimonium, quia qui profitentur Religionem, subdunt se potestati Prælati sui, quantum ad opera, in quibus essent subjecti dominis suis alias, et ita tollit servitium domini, non sic in matrimonio. Ecclesia autem nullum voluit privilegiare in præjudicium alterius, et ideo assumptum est falsum ; et dato quod non esset falsum, adhuc probatio non valet, patebit infra de voto solemni. Ad secundum.

SCHOLIUM II.

Ad quæstionem secundam, ait pueros non posse contrahere matrimonium, quia sunt impotentes, ætas viri 14. mulieris, 12. annorum ; sed malitia supplet ætatem *cap. puberes de despons impub.* Vide Sanch. citatum in titulo hujus quæstionis.

Ad secundam quæstionem, cum quæritur *an ætas puerilis impediat matrimonium?* dico quod sic, quia simpliciter impedit matrimonium in masculo usque ad decimum quartum annum, et in femina usque ad duodecimum regulariter, quia illud 13.

13. Resolutio secundæ quæstionis. Ætas matrimonii.

tempus est eis regulariter præfixum, nam ante illud tempus sunt regulariter impotentes ad exercendum actum generandi. Si tamen quandoque in aliquibus malitia suppleat ætatem, possunt illi citius contrahere, quia tales possunt usum potestatis prius in contractu collatæ in talem actum, vel talem finem complete persolvere.

Replica. Et si dicas quod pueri possunt ante illud tempus contrahere, quia possunt invicem se donare quantum ad corpora pro futuro, ad tunc invicem reddendum debitum, si petatur. Solutio. Respondeo quod dare corpus suum pro futuro non est dare, sed promittere, quia tunc solum aliquis dat, quando potest reddere alteri quod suum est, quod non possunt pueri. Licet igitur possint invicem promittere et contrahere sponsalia regulariter ante illud tempus, non tamen contrahere matrimonium verum, ut dictum est; nec reduco hoc impedimentum ætatis ad errorem, sed ad impotentiam, sicut patet.

Ad argum. princ. Ad argumentum potest dici, quod potestas, quæ habetur, potest dari ante usum illius potestatis, ex quo habetur, et si possit promitti, non tamen potest dari, quia si daretur, redderet seipsum, et daret aliquis quod non habet.

DISTINCTIO XXXVII.

De impedimento Ordinis.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Ordo sacer impediat matrimonium contrahendum.

D. Thom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 5. *et hic q.* 1. *art.* 5. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 1. Richard *art.* 1. *q.* 1. Durand. *q.* 2. Henric. *quodl.* 5. *q.* 28. Sanch. *lib.* 1. *de matrim. d.* 27. *et trib. sequent.* Bellarm. *lib. de membris Ecclesiæ.*

1. Argum. 1. negativum. Videtur quod non, quia Apostolus 1. *Timoth.* 3. dicit quod *oportet Episcopum esse unius uxoris virum*; igitur cum non majoris perfectionis sit modo Ordo, quam fuerit in primitiva Ecclesia, quando Christus hoc per Apostolum concessit, videtur quod modo Ordo non impediat matrimonium.

Secundum. Item, tanta est oppositio inter matrimonium et Ordinem, quanta e converso, quia quorumcumque oppositorum unum non potest stare cum alio, nec e converso cum illo. Sed matrimonium contractum non impedit susceptionem sacrorum Ordinum, quia aliquis, antequam sit matrimonium consummatum, potest intrare Religionem, et ibi promoveri ad Ordines sacros, sicut patet de Joanne Evangelista, consummans etiam matrimonium cum virgine, potest postea ad Ordines sacros promoveri; igitur videtur quod e converso Ordo non impediret matrimonium.

Contra, *distinct.* 27. et recitatur in littera a Magistro, hujus distinctionis cap. 1. *Placuit*, dicit Dominus Papa : *Episcopos, Sacerdotes, Diaconos et Subdiaconos secundum priorum instituta etiam ab uxoribus abstinere*, et non contrahere, ut ibidem dicit glossa. 1. Ratio ad opposit.

DISTINCTIO XXXVIII.

De impedimento castitatis.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum votum continentiæ impediat matrimonium?

D. Thom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 7. *et* 11. *et hic q.* 1. *et* 2. D. Bonav. *a.* 2. *q.* 1. Richard. *art.* 7. *q.* 2. Gabr. *q. un.* Palud. *q.* 4. Bellarm. *l. de Monachis a cap.* 22. Sanch. *l.* 7. *disp.* 25. *et* 26. Azor. *lib.* 12. *c.* 6. *q.* 1.

2. Videtur quod non, quia, *Extra de*
gum. 1. gativum. *voto et voti redemptione, qui Clerici vel voventes*, dicitur, quod simplex votum apud Deum non minus obligat quam solemne. Sed matrimonium, contractum post votum continentiæ simplex, non est dirimendum; igitur nec post solemne.

cundum. Item, ibidem cap. *Qui clerici, Meminimus,* dicitur quod *si aliquis ad Religionem se transiturum voverit, et postea matrimonium contraxerit, non est cogendus transire ad Religionem et matrimonii votum rescindere.*

Et si dicis quod non est simile, quia votum solemne probari potest, non sic privatum. Contra ex hoc sequitur oppositum, quia tunc si probetur esse votum, licet non solemne, impediet matrimonium, quod est contra istas Decretales.

Contra, eodem titulo *Extra, qui clerici, cap. Insinuante*, dicitur de quadam nobili muliere, quæ votum castitatis emisit, et in Religione habitu illius assumpto biennio remanserat, et postmodum matrimonium contraxerat, quod ad Religionis habitum resumendum et servandum quod voverat, erat Ecclesiastica censura coercenda.

DISTINCTIO XXXIX.

De impedimento ex dispari cultu.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum disparitas cultus impediat matrimonium?

D. Thom *in addit. q.* 59. *art.* 1. *hic q.* 1. *art.* 1. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 1. Rich. *art.* 1. *q.* 1. Gabr. *q. un.*

3. Argument. primum negativum. Videtur quod non, quia *Genesis* 41. legitur de Joseph, qui contraxerat cum Ægyptiaca infideli, filia Putipharis sacerdotis Madian; et Moyses cum Æthiopissa, de quo habetur *in Numeris, et Exod* 2. quæ fuit filia Jethro infidelis, et alterius gentis a gente Judæorum; nec tamen prædicti Patres fideles pro illis matrimoniis in Scriptura reprehensi sunt; igitur, etc.

Secundum. Item, si dispar cultus simpliciter impediret matrimonium, igitur non posset stare matrimonium inter fidelem et infidelem apostatantem a fide post Baptismum; consequens est falsum, et contra Apostolum 1. *Corinth.* 7. qui dicit quod si *vir habeat uxorem infidelem, et consenserit cum ea, omnino non dimittat eam*, si non fuerit mora ejus in contumeliam Salvatoris vel Creatoris. Consequentia probatur, quia pejor est apostata a fide post Baptismum, quam iste qui nunquam fuit fidelis.

1. Ratio ad opposit. Contra, 2. Corinth. 6. *Nolite jugum ducere cum infidelibus, neque ave eis dixeritis;* sed conjuges simul communicant, et invicem se salutant in amore; igitur.

Secunda. Item, *Esdræ primo cap.* 9. *et* 10. dixit Esdras filiis Israel : *Dimittite uxores vestras alienigenas, quas in matrimonium duxistis,* ubi expresse præcepit fieri divortium cum eis.

Tertia. Item, *Deuteronom.* 7. præcepit Dominus filiis Israel ne cum Amorrhæis, Jebusæis, Chananæis, Pheresæis, etc. propter malitiam et infidelitatem eorum celebrarent conjugia.

DISTINCTIO XL.

De impedimento cognationis

QUÆSTIO UNICA.

Utrum cognatio carnalis impediat matrimonium?

D. Thomas *in addit. q.* 55. *art.* 2. *hic q.* 1. *art.* 2. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 2. Richard. *art.* 1. *q.* 2. Durand. *q.* 2. Sot. *q. unic.* Palud. *q. unic.* Sanch. *l.* 7. *d.* 50. *et trib. sequent.*

4. Argum. 1. negativum. Videtur quod non, quia tempore legis naturæ fuit verum matrimonium, et tamen tunc frater contraxit cum sorore. Patet de filiis Adam, aliter contraxissent cum matre, quod nunquam fuit licitum, quia tunc non fuit alia mulier, nisi vel soror, vel mater eorum.

Item, inter conjuges requiritur amicitia, quæ firmat domum et familiam; sed inter cognatos est major amicitia quam inter extraneos; igitur consanguinitas magis promovet ad contrahendum quam impediat. Secundum.

Oppositum 35. q. 3. *De propinquis, quædam lex*, etc. et recitatur a Magistro in littera, *et extra de consanguinitate cap. Non debet.* Item *Levit.* 18. excluduntur multæ personæ propter consanguinitatem. Textus ad oppos.

DISTINCTIO XLI.

De impedimento affinitatis.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum affinitas impediat matrimonium?

D. Thom. *in addit q.* 55. *art.* 1. *et hic q.* 1 *art.* 6. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 3. Richard. *art.* 2. *q.* 1. Durand. *q.* 1. Palud. *q.* 1. Sot. *q. un.* Sanch. *l.* 7. *de matrim. d.* 64. *et tribus sequent.*

5. Argument. primum negativum. Quod non, quia quod sequitur matrimonium, ut effectus ejus, non videtur impedire ipsum, quia effectus non impedit causam efficientem. Sed affinitas sequitur matrimonium, ut efficiens ejus, quia contrahitur ex parte alterius conjugis, et ad parentes illius; igitur.

Secundum. Item, si affinitas impediret matrimonium, universaliter dissolveret matrimonium jam contractum; consequens est falsum, nam incestuosus faciens incestum, et cognoscens uxoris suæ sororem, non est separandus ab uxore, quam jam habet matrimonialiter sibi conjunctam.

Ratio ad opposit. Contra, *distinct.* 35. *q.* 3. *de propinquis*, æqualiter vir conjungitur in matrimonio eis, quæ sibi consanguineæ sunt, et uxoris suæ consanguineis post mortem uxoris suæ; ergo sicut consanguinitas, ita affinitas videtur matrimonium impedire; sed constat quod consanguinitas impedit; igitur et affinitas.

DISTINCTIO XLII.

De impedimento cognationis spiritualis.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum cognatio spiritualis impediat contrahere Matrimonium?

D. Thom *in addit. quæst.* 56. *et art.* 1. *hic q.* 1. *art.* 1. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 2. Richard. *art.* 2. *q.* 1. Durand. *q.* 2. Sanch. *l.* 7. *de Matrim. d.* 54. *et inde usque ad d.* 62.

6. Argum. 1. negativum. Videtur quod non, quia illud non impedit matrimonium, quod simul potest stare cum eo; cognatio spiritualis est hujusmodi, sicut patet, *extra de cognatione spirituali cap. Si vir*, ubi dicitur quod *si vir vel mulier, filium suum de sacro fonte suscepit, sive scienter, sive ignoranter, non sunt separandi ab invicem*, et tamen constat quod inter eos cognatio spiritualis contracta est; igitur.

Ratio ad opposit. Contra, ibidem cap. *Veniens*, dicitur quod si constiterit mulierem filium prædicti viri de sacro fonte levasse, antequam eam desponsasset in uxorem, inter eos omnino appellatione postposita, divortium celebretur; non igitur tantum impedit cognatio spiritualis matrimonium contrahendum, sed etiam dirimit contractum.

SCHOLIUM I.

Declarat optima methodo septem impedimenta matrimonii ex parte contractus, quæ sunt impotentia, ligamen, metus, error triplex, conditio repugnans substantiæ contractus. Item, impedimenta orta ex statuto Ecclesiæ, ut nimia propinquitas personarum, nimia propinquitas ad Dei cultum, vel enormitas.

Ad istas quæstiones breviter respondeo, et primo dico quod in genere quædam sunt impedimenta consequentia ipsum ex natura talis contractus matrimonialis, aliqua ex parte personarum contrahentium ex statuto Ecclesiæ tantum, et non ex natura talis contractus. Prima impedimenta sunt circa conditiones contractus matrimonialis in se. Secunda circa conditiones personarum, vel contrahentium, et omnia impedimenta, sive ista, sive illa, impediunt contrahendum, et dirimunt contractum ex statuto Ecclesiæ. Impedimenta, quæ accidunt circa personas contrahentes sunt duo: Impotentia naturalis et alligatio facta matrimoniali vinculo certæ personæ. De primo jam dictum est, quod impedit contrahendum et contractum, quia nullus potest dare corpus suum ad aliquem actum exercendum, ad quem est simpliciter impotens, talis est impotens contrahens de facto, quia obligat se ad illud faciendum, quod non potest solvere; ergo, etc. 7. [illegible] [illegible]

De secundo, dico quod aliquis alteri matrimonialiter alligatus non potest cum alia aliquo modo contrahere, cujus ratio est, quia

iste contractus est essentialiter datio vel donatio liberalis potestatis corporum inter conjuges contrahentes, quia quilibet contrahens transfert dominium et potestatem corporis sui in alium cum quo contrahit. Sed transferens dominium corporis sui in unum, dum ipse vivit, non potest transferre in alium, quia jam prius totaliter se transtulit in ipsum, et nemo bis dat idem, nec dat quod non habet; igitur cum alligatus uni matrimonialiter totaliter se transtulit in dominium ejus, quantum ad potestatem corporis, non potest vivente ipso alteri tali vinculo copulari. De hoc impedimento habetur in illis versibus de bigamia, *et d.* 38. in Decretis; et hoc est universaliter verum, quod dicitur in illis versibus de bigamia, quia in nova lege bigamia totaliter est deleta.

8. Impedimenta ex parte contractus.

Impedimentum autem in matrimonio ex natura contractus, est multiplex. Quoddam est impedimentum timoris et coactionis, et de isto dictum est *supra,* quia simpliciter impedit, quia iste contractus matrimonialis est donatio libera et ex mutuo consensu contrahentium contingens vel præcedens; igitur. Aliud est impedimentum erroris, et hoc est triplex, quia vel est error in persona, quia credit personam esse sexus muliebris, et est alterius sexus; et iste error impedit, quia frustrantur conjuges quantumad utrumque per se fine matrimonii, tam ut est in officium, quam ut est in remedium; et est contra primam ejus institutionem, et causam efficientem et formalem in se, et materialem et finalem, et ita contra omnes causas ejus.

Triplex error dirimit. Primus error in persona.

Secundus error in conditione personæ, ut putans accipere liberam accipit servam, et e converso; et hic error conditionis personæ ignoratæ impedit matrimonium, et non solum contractum matrimonii, sed et contractum cujuslibet alterius commutationis justæ, et hoc rationabiliter, quia congruit ut deceptis jura subveniant, *Extra de rerum permutatione, cap. Universorum.* Et hujus ratio est, quia contractus matrimonialis, sicut et aliæ commutationes justæ, sunt aliquæ rerum æquivalentium permutationes, ut detur æquivalens pro æquivalente. Sed servus et libera non possunt sic corporum suorum potestatem æquivalenter permutare, quia libera dat simpliciter et libere corpus suum alteri contrahenti, qui est servus, quem putat esse liberum, ut reddat sibi æquivalens. Servus autem non potest simpliciter et libere corpus suum uxori donare, cum sit domini sui, nec per consequens reddere ei æquivalens; vel igitur consentit postquam scit ipsum servum, in eum talem qualem, vel non? Si sic, et sufficiat sibi pro æquivalente habere de corpore ejus, quod alius potest dare, stat matrimonium. Si non, sed vult simpliciter æquivalens, dirimit contractum.

Secundus error conditionis quæ dirimit.

Tertius est error mutui consensus interioris, nam si mulier consentiat interius et exterius, et vir tantum exterius consentiat verbis cum dissensu interiori mentis, nullus est contractus, quia iste contractus est contractus duarum vo- 9.

9. Tertius error consensus interioris mutui dirimit.

luntatum contrahentium simpliciter, et se simili modo permutantium, prout congruit cognitioni sui finis: *Do igitur si des, et non do nisi des*; igitur si unus illorum non sic se donet sicut alius, scilicet interius, nihil dat, et per consequens non contrahit. De his erroribus dictum est *supra distinct.* 29. *et* 30.

10. Impedimenta ex parte materiæ, formæ et finis dirimentia.

Sunt igitur tria impedimenta consequentia hunc contractum ex parte materiæ et formæ, et hujus contractus in se aliud est impedimentum repugnans isti contractui ex parte finis, et contra principalem finem ejus, ut bonum prolis, ut si aliqua contrahens cum aliquo dicat: Accipio te in meum, ut impedias bonum prolis, procurando venena sterilitatis, si eveniat, et sic accipio te ad fidem servandam redditionis debiti, quæ ordinatur ad prolis procreationem, et ad prolem non procreandam, sed si procreetur, impediendam; quod nihil est, quia contradicit matrimonio, et per se fini et bono ejus.

Conditio contra substantiam matrimonii impedit.

Aliud est impedimentum repugnans formali et essentiali rationi hujus contractus, et contra bonum sacramenti, ut si aliquis contrahat cum aliqua, quousque occurrat ei pulchrior, quæ sibi magis placeat, et hæc conditio et contractus nullus est, quia includit incompossibilia et contradictoria, nam matrimonium est essentialiter vinculum indissolubile, et perpetuum; talis contractus matrimonialis: Do me modo tibi, quousque occurrat pulchrior, et quæ magis placeat, est de vinculo non perpetuo, et hoc est dicere, do me tibi perpetuo, ut non sim tuus perpetuo.

Tria impedimenta dirimentia ex parte contrahentium, vel ex statuto Ecclesiæ.

Præter ista impedimenta, scilicet ex parte contractus matrimonii in se, sunt alia impedimenta ex statuto Ecclesiæ, et sunt in genere tria. Primum est ex parte personarum contrahentium nimia propinquitas. Secundum est spiritualis obligatio ad cultum divinum. Tertium, est peccatum vel crimen enorme. Propter hæc enim tria, Ecclesia illegitimavit aliquas personas ad contrahendum matrimonium.

Impedimentum cultus divini duplex.

De obligatione ad cultum divinum est duplex impedimentum ad matrimonium, quia aliquis obligavit se tali cultui, vel propter ordinis susceptionem, vel propter voti continentiæ emissionem.

SCHOLIUM II.

Explicat votum solemne consistere, non in eo quod fiat publice, sed quod habeat annexam Ecclesiæ institutionem, ratione cujus debeat venire in publicum, et vovens alterius potestati subjici, docet solemne dirimere, et hoc ex Ecclesiæ statuto. Primum patet ex cap. *Insinuante*, citato. Ad oppositum habetur ex Trid. Sess. 24. cap. 9. Vide Patres citatos in Oxon. dist. 38. in Schol. Secundum sentent Canonistæ cap. *Rursus, qui cler. vel vov.* Rich. d. 38. art. 7. q. 2. Gabr. q. unic. art. 3. Bellarm. lib. 2. de Monac. c. 34. Sanch. lib. 7. dist. 27. est contra D. Thom. dist. 38. q. 2. art. 2. et ejus sequaces.

Et secundum hoc respondeo ad duas quæstiones *distinctionum* 37. *et* 38 de Ordine et voto. Votum autem continentiæ, cui in aliquibus annectitur Ordo, est duplex: Quoddam enim est votum simplex, quoddam solemne; nec ista divisio voti est eadem illi divisioni voti. Votum aliud est publicum, aliud privatum, quia et votum simplex et 11

Ad quæst. dist. 37. et 38.

Duo vota, simplex, et solemne.

potest esse publicum et privatum et e contra.

solenne potest esse publicum et privatum, et ita unum unius divisionis complectitur utrumque alterius divisionis. De voto autem solenni et ejus differentia ad votum simplex, postea dicetur, et habetur *extra de votis, etc. qui Clerici cap.* 1. *Rursus in glossa.* Votum autem continentiæ quatuor modis solemnizatur, sed duo modi sunt, ad quos modi alii duo habent reduci. Uno modo solemnizatur per Ordinis susceptionem. Secundo modo per alicujus Religionis approbatæ assumptionem, vel professionem. Tertio modo per habitum professi in aliqua Religione, ubi distinguitur habitus Novitii ab habitu Professi, et iste tertius modus habet reduci ad secundum, quia hæc professio Religionis tantum est præsumpta, sicut habetur *extra de præsumptionibus.* Quarto modo, si aliquis steterit in aliqua Religione approbata per annum, vel annum complete sine contradictione, vel remurmuratione, tunc præsumitur quod tacitam professionem fecerit, et sic solemnizatur votum ejus præsumptive, ac si realiter profiteretur, sicut habetur *extra de voto, et voti redemptione, cap. Votum,* et *extra de Regularibus cap. ex parte in textu, et in gloss. etc.* et iste etiam modus continetur sub secundo.

Quadrupliciter solemnizatur votum.

Votum solemne duplex, professionis scilicet et susceptionis ordinis sacri.

Omnes igitur isti modi voti solemnis reducuntur ad duos primos modos, ubi votum, vel solemnizatur per susceptionem sacri Ordinis, vel per professionem expressam, vel præsumptam Religionis; et de istis omnibus habetur *Extra de voto,* ubi prius, et sic patet quomodo, et quot modis fiat solemnizatio voti continentiæ.

12. Explicatu quid sit votum solemne.

Additur autem hîc quod votum continentiæ solemne habet aliquid necessario annexum; unde debet venire in publicum, licet fieret in occulto. Patet de profitente aliquam Religionem in qua profitens obligat se ad convivendum aliis illius Religionis, in quam transtulit jus suum, quantum ad omnia, quæ non sunt contra Deum et regulam suam, quantumcumque in secreto profiteatur; nam quantumcumque profiteretur in occulto inter ipsum et suum Prælatum, tamen morans in illa Religione ultra annum, ex quo sic se dedit Prælato, tenetur servare votum suum in publico, si Prælatus aliquid in publico præciperet, alioquin non posset per illum compelli ad aliquid faciendum, quod est falsum. Hoc idem patet in Ordinibus sacris susceptis, quibus annexa est administratio circa Eucharistiam, et votum continentiæ, per quæ sacer Ordo det venire in publicum, etsi in conclavi conferretur, et ad hoc annexum potest conquiri ab Episcopo, cui se subjicit in susceptione Ordinum, et transtulit se in dominium illius. Ex his igitur, applicando ad propositum, dico quod ex quo votum solemne necessario venit in publicum, quantumcumque fieret in privato, quia vovens transfert se in dominium alterius, quod votum solemne necessario impedit matrimonium.

13. Votum solemne cur dirimit matrimonium.

Sed quæ est ratio quare impedit matrimonium? dico quod non illa quam assignant, quia si talis contraheret, peccaret mortaliter, quia sive publice, sive private emisisset votum nedum solemne; sed etiam

simplex, peccaret mortaliter, faciendo aliquid contra votum tale vel tale, licet gravius peccaret in frangendo solemne quam simplex, et adhuc gravius in frangendo publicum quam privatum, propter malum exemplum et scandalum aliorum, quia ille simpliciter et uno modo, iste autem dupliciter. Unde semper quocumque voto continentiæ jam emisso peccat mortaliter, qui postea contrahit, nisi forte contraheret intentione explicita statim post contractum intrare Religionem.

Tam solemne quam simplex inducit obligationem sub mortali. Instantia.

Sed videtur quod iste etiam peccaret mortaliter, si post votum continentiæ jam emissum, cum aliqua aliquo modo contraheret, quia ille peccat mortaliter, qui se a proposito exponit peccato mortali; sed sic se exponit, qui statim post votum continentiæ jam emissum cum aliqua contrahit, quia ex contractu se obligat ad reddendum debitum, si petatur, quod non potest stare cum continentia quam prius vovit.

Solutio. Post emissum votum continentiæ quomodo posset quis contrahere.

Dico quod non peccaret mortaliter, si post votum continentiæ jam emissum contraheret matrimonium, dummodo contraheret cum actuali intentione et explicita intrandi Religionem statim post contractum, ante consummatum; nec in hoc se exponit periculo, quia non obligatur ad reddendum debitum nisi petatur, et si ante volet ad Religionem quam petatur, sine periculo est, quantumcumque moretur cum illa conjuge, quia, ut dictum est prius, redditio debiti non obligat contrahentem, nisi sub conditione, scilicet, si petatur, nec etiam si petatur ante determinatum tempus ab instituente hoc Sacramentum, quia non statim obligantur conjuges ad reddendum debitum, sed post tempus præfixum a legis conditore, et ideo ante illud tempus posset contrahens sine periculo, quantumcumque debitum peteretur, intrare Religionem. Non igitur ratio peccati mortalis est impedimentum de contrahendo matrimonium post votum continentiæ jam emissum, ut modo patet, nec quia votum fuit publicum coram facie Ecclesiæ, nec quia transgressio voti, sive publici, sive privati, est peccatum mortale; neutrum igitur est tota causa, ut dicit Magister in littera.

Quæ est igitur ratio illegitimationis in vovente ad contrahendum matrimonium post votum, sive sit publicum, sive privatum, simplex vel solemne? Dico quod tota ratio et causa est ordinatio Ecclesiæ, quæ simpliciter illegitimat omnes personas post votum continentiæ jam emissum ad contrahendum matrimonium consummatum. Fundamentum autem hujus ordinationis sumpsit Ecclesia a Christo, qui statum virginalis continentiæ et Religionis prætulit statui matrimoniali, et reputavit hunc statum favorabiliorem matrimonio, sicut patet de Joanne, quem Christus vocavit a nuptiis matrimonialibus, quod non fecisset, nisi status ad quem eum vocavit, fuisset simpliciter melior et perfectior quia Deus non minuit aliquorum perfectionem, sed auget. Exemplo etiam istius Maca-

rius et Alexius, et multi alii Sancti, post contractum matrimonialem reliquerunt uxores incognitas, et adhæserunt Christo.

Christus prætulit statum continentiæ statui conjugali.

Ecclesia igitur, imo Christus, reddidit hunc statum excellentiorem et illum infirmiorem, et ideo illos de statu superiori, scilicet Religiosos, et sacris Ordinibus ordinatos, quos pro eisdem habet, distinguendo ab illis, qui sunt in Ecclesia gradus inferioris, omnino simpliciter illegitimavit ad essendum de illo statu inferiori, et in hoc multum eos honoravit. Patet in aliis.

Ratio autem ad hoc est congruitas, quia faciens votum solemne de continendo, vel aliquid, cui annexum est votum continentiæ, ut suscipiens sacros Ordines, potestatem corporis transtulit simpliciter in suum Prælatum vel Episcopum, a quo suscepit Ordines, et per consequens quilibet illorum dat alteri potestatem super seipsum, ad cogendum ipsum ad continentiæ solemnizationem per votum promissum, sive per Religionis ingressum, professionem, vel per sacrorum Ordinum susceptionem firmam et stabilem observationem. Sed dans alicui rem aliquam ad unum usum, non potest teneri eamdem dare ad usum contrarium alicui alteri. Patet de se; tum, quia res semel data non est amplius sui juris; tum quia si esset, non tamen ad usum contrarium priori, ex quo suo perpetuo se donant, quantum ad corpora sua ad actum et usum contrarium continentiæ, quia ad reddendum debitum carnalis copulæ, si petatur. Igitur talis contractus post solemne continentiæ votum jam emissum, est nullus, et si posset probari quod Professus fecit se alterius, ut Prælati, tunc non tantum impediretur contrahere matrimonium ex præcepto Ecclesiæ, sed ex natura talis contractus, et tunc non diceretur non posse contrahere matrimonium, quia post votum tale contrahere esset peccatum mortale, aut quia votum solemne constat Ecclesiæ; sed quia ex natura contractus Ecclesia juste adjudicavit istum, qui sic vel sic votum suum solemnizavit, et per consequens totaliter iterum usui contrario se donavit, et se subjecit, ex tunc esse illegitimatum ad contrahendum, et ad iterum usui contrario se donandum.

Congruit votum continentiæ solemne dirimere.

15. Ad argum[…] q. d. 38 positæ num. 2[…]

Ad argumenta quæstionis de voto continentiæ, *distinct.* 38. dico, cum primo dicitur quod non minus obligat votum simplex quam solemne, concedo apud Deum, quia ita est peccatum mortale transgressio voti simplicis, sicut solemnis, licet peccatum unum sit gravius altero, et ita æque utrumque avertit a fine ultimo.

Sed cum dicis ultra, igitur si unum dirimit matrimonium post contractum, et aliud, nego consequentiam, quia aliud est promittere dare aliquid pro futuro, aliud est dare illud absolute de præsenti. Vovens autem continentiam voto simplici, promisit se Deo ad continentiam servandam; promittens autem alicui aliquam rem, non transfert rem promissam in dominium illius, cui illam promittit, et ideo post promissionem ante traditionem rei promissæ, promittens

Per votu[…] solemne […] traditio[…] potestati[…] simplicite[…] per simpl[…]

manet dominus illius rei, et ideo si eam postea alicui simpliciter et absolute donet, perdet jus suum, et tenet donatio, licet aliquam recompensationem teneatur illi facere, cui illam rem prius promiserat, quia dando illam transfert dominium illius in alium. Vovens autem solemniter per alicujus Religionis professionem, vel alicujus Ordinis sacri susceptionem, omnino et absolute donat se Deo, et obligat se alicui, cui annexum est votum continentiæ, et simpliciter transfert se in dominium alterius; et ideo non potest se subjicere alteri dando se alias post tale votum semel emissum. Vovens autem voto simplici ad servandam continentiam, si postea donet se mulieri, et e converso, quantum ad potestatem corporum matrimonialiter, tenet matrimonium, et illa donatio posterior, quia non dedit se prius ad alium usum, sed firmiter hoc promisit. Et ideo frangens promissum peccat mortaliter, et tenetur ad emendam pro fractione promissionis, et est emenda talis, quod quia donavit se postea cum culpa sua, ideo debet reddere debitum cum dolore, et tenetur nunquam exigere; et sic patet quod votum solemne dirimit contractum, et impedit contrahendum; similiter et privatum impedit contrahendum, sed non dirimit contractum.

16. Instantia. Sed dices quod est simile de voto simplici et privato, et de voto solemni, et peto qua ratione unum dirimit contractum, et aliud, et qua ratione unum non dirimit, nec aliud, consequentia est manifesta. Antecedens probo sic: Vovens in privato ita transfert dominium sui in alium, ut in Deum, sicut vovens solemniter transfert se in hominem et in Deum; igitur non potest se alteri dare, sicut nec vovens solemniter.

Dico quod non est simile, quia vovens solemniter transfert se et dominium suum in hominem et in Deum. Vovens autem private transfert dominium sui tantum Deo, vel in Deum. Voluit autem Deus istum, qui emisit tantum votum privatum, et in ordine ad ipsum solum, esse obligatum una obligatione ad ipsum observandum, quam transgrediendo, peccaret mortaliter tantum uno modo. Voluit autem Deus illum, qui vovit solemniter tam in ordine ad Deum quam in ordine ad hominem, et transtulit se in potestatem et dominium utriusque, esse obligatum duplici obligatione, scilicet ad Deum et ad hominem, quas prætermittendo peccaret mortaliter respectu alterius. Unde licet neuter alii posset se donare post votum emissum sine peccato mortali, voluit tamen Deus nullum esse contractum post votum solemne ex obligatione facta sibi et homini, non autem post votum simplex et privatum ex obligatione tantum facta sibi.

SCHOLIUM III.

Solvit quæstionem [illegible] ordinem sacrorum [illegible] dirimere, quia [illegible], habetur [illegible] Schol. [illegible] D. Thom. 2. 2. q. 88. art. 11, Bellarm. lib. 2. de monach. [illegible] c. 19. Sanch. l. 7. de matrim. d. 27.

Ex hoc respondeo ad quæsti- 17.
onem de sacris Ordinibus quæsi-

d. 37. n. 1. positæ. tam distinct. 37. *Utrum scilicet sacer Ordo impediat contrahere matrimonium?* et dico quod sic, quia votum solemne continentiæ, ut dictum est, impedit matrimonium contrahendum et dirimit contractum; susce-

Opinio Bonav. ptioni talium ordinum est tale votum annexum necessario ex statuto Ecclesiæ, etiamsi ordinatus ad continentiam obligare se non intendat, dummodo sit in eo usus liberi arbitrii; igitur sacer Ordo impedit contrahendum, et dirimit contractum.

Sed contra hoc objicitur sic: Nullus vovet nolens, quia votum non est respectu noliti vel mali, sed respectu boni, quod vult ex-

Instantia. plicite vel implicite. Sed aliquis potest suscipere Ordines sacros nolendo simpliciter votum continentiæ ei annexum, aliquo modo; igitur si propter nihil aliud impediat sacer Ordo contrahere matrimonium, nisi propter votum annexum, si ordo sacerdotalis posset suscipi cum nolitione voti continentiæ annexi, Ordo sacer secundum se non videtur impedire matrimonium contrahendum, nec dirimere jam contractum.

Et si respondeas quod licet aliquis suscipiens Ordines sacros non voveat continentiam, sed simpliciter eam nolit, quia tamen recipit voluntarie id, cui necessario est annexum tale votum continentiæ, sicut Episcopatui Sacerdotium, ex consequenti vult continentiam.

Responsioni occurritur. Castitas non est annexa ordini ex natura rei. Istud non valet, quia votum continentiæ non est necessario annexum Ordinibus sacris, patet in Græcis et illis qui sunt de Ecclesia Orientali, qui vere Ordines suscipiunt, et tamen non continent, sed sunt mulieribus matrimonialiter copulati.

Aliæ respon- Et si dicas quod ex parte Ordinis non potest inveniri ratio quare impedit ad contrahendum, sed tantum hæc sit ex præcepto Ecclesiæ Latinæ, in qua antiqui Patres illius Ecclesiæ voluntarie se voto continentiæ, propter reverentiam illius actus, in quo administrant ordinati in susceptione sacrorum Ordinum, obligabant, et per consequens Latinus ille suscipiens modo voluntarie Ordines sacros voluntarie se obligat voto continentiæ, quod illi necessario adnectitur.

Sed contra, istud matrimonium contra præceptum Ecclesiæ contractum, vere est matrimonium, et habetur *extra de conjugio contra præceptum Ecclesiæ contracto, cap. ex litteris,* et ratum est de facto, nec potest postea dirimi, ut habetur ibidem; igitur si iste contrahens matrimonium de facto post susceptionem sacrorum Ordinum tantum facit contra præceptum Ecclesiæ Latinæ et Occidentalis plagæ, non obstante tali præcepto, vere contrahit matrimonium, quia ratum est, nec potest dirimi. 19. Impugr tur primo Ecclesi prohibe non dirimit c tractur

Item, nullus potest vovere pro alio, qui sequitur eum, quia votum procedit a libero arbitrio, vel a motu liberi arbitrii alicujus, quod non potest cogi ab aliquo præcedente; igitur nec primi Patres in Ecclesia potuerunt vovere pro posterioribus sequentibus eos in Ecclesia, et ita non potuerunt eos obligare ad votum continentiæ observandum, in susceptione Ordinum sacrorum. Secund

20. Solutio Doctor. Quare ord. impedit et dirimit matrimonium.

Dico igitur quod Ordo impedit matrimonium suscipienti illum, et dirimit contractum, non quia ordinatus vovet, nec quia votum est Ordini annexum, sed propter præceptum et statutum Ecclesiæ, quo suscipienti Ordines sacros inhibetur matrimonium contrahendum. Quod si illo transgresso contraheretur matrimonium, non esset verum et ratum, et peccaret mortaliter sic faciendo contra præceptum Ecclesiæ.

Unde igitur est, quod contractus talis esset nullus, et si fieret, dirimendus esset? Dico quod ex hoc solum, quod Ecclesia istum in susceptione Ordinum simpliciter illegitimat, et facit ineptum ad statum inferiorem. Ex illo enim tempore quo Ecclesia per Episcopum imponit sibi continentiam, quando conferendo sibi Ordines, petit, *si mundi, si casti, etc.* et dat sibi Ordines in publico, si ipse talibus sibi impositis non reclamat, facta est persona talis illegitima ad contrahendum matrimonium; sicut suscipiens Baptismum, etiam coactus, si non reclamet, judicatur baptizatus, et redditur tunc illegitimus ad omnem sectam inferiorem, et in hoc, ut dictum est, multum honoratur. De ista illegitimatione habetur *distinct.* 37. *cap. Presbyteris*, et *dist.* 37. *cap. Placuit*. Quando enim Jura aliquid prohibent fieri, si non additur aliquid aliud ultra prohibitiones, tantum sunt prohibitiones, et non statutæ illegitimationes, et ideo si contra tales simplices prohibitiones aliquid fiat, factum est, et tenet id factum. Sed si addatur talibus prohibitionibus quod si aliquid contra illas fiat, illud sit irritum et inane, tunc illegitimantur personæ facientes sic prohibitum; sic hic statuit Ecclesia quod tales ordinati Ordinibus sacris separentur et applicentur tantum ministerio Ecclesiæ. *Extra de voto, etc. cap. Qui Clerici, vel voventes*, cap. *Innotuit*, et ideo contractus post talem prohibitionem est nullus, etiam si fiat, quia prius personæ sunt illegitimatæ per Ecclesiam. Si autem ex parte contractus posset inveniri aliqua ratio, quare ordinati sacris Ordinibus non possent contrahere, placeret mihi; difficile tamen credo esse inveniendum.

Ecclesia illegitimat ordinatum ad contrahendum matrimonium.

[illegible]

21. Ad arg. [illegible]

Ad argumenta istius quæstionis: Ad primum, dico quod primitiva Ecclesia pauciores habuit ministros quam moderna, quia propter paucitatem fidelium, et indevotionem populi, oportuit tunc accipere tales ministros fideles, quales potuit habere, non potuit tunc habere ministros volentes caste vivere; igitur alios conjugatos permisit tunc ministrare. Modo autem propter multitudinem fidelium, et devotionem populi, in reverentiam sacramentorum Ecclesiæ ordinavit Ecclesia omnes personas suscipientes sacros Ordines ex tunc esse illegitimos ad contrahendum et ministrandum in statu inferiori. Tunc etiam conjuges mundius utebantur conjugio suo quam utantur modo, et ideo non mirum si ipsi permittebantur ministrare in Ecclesia, et non isti.

[illegible]

Ad secundum dico, quod licet

Ad secundum. quorumcumque oppositorum ex natura rei sit æqualis distantia unius ad aliud, et e converso, ut albi ad nigrum et e converso, non tamen illorum, quæ non sunt opposita nisi ad placitum, et ex institutione Ecclesiæ. Sacer autem Ordo impedit matrimonium contrahendum, et dirimit contractum ex statuto Ecclesiæ, quæ personam ordinatam facit illegitimam ad contrahendum; non sic autem illegitimat personam conjugatam ad sacros Ordines suscipiendum, et hoc congrue, quia processus ab imperfectiori ad perfectius est naturalis et ordinatus, contrarius est malus et disconveniens, tam in more quam in natura.

Oppositorum ex natura æqualis est distantia, non vero moralium.

SCHOLIUM IV.

Sententiam Richardi ad quæst. d. 39 de dispari cultu, ideo non valere matrimonium inter fidelem et infidelem, quia hic caret bono fidei et sacramenti, rejicit clare Doctor, resolvens hujusmodi contractum statuto Ecclesiæ tantummodo annullari, 28. *q.* 2• *cap. sic enim. etc. cave.* Vide ipsum latius de hoc in Oxon. d. 39.

22. Decisio dist. 39. An infidelitas impedit matrimonium.

Ad quæstionem illam distinctionis trigesimæ nonæ de dispari cultu, an impediat matrimonium, cum sit unum crimen enorme, scilicet infidelitas, vel saltem includat in altero conjugum infidelitatem ? Respondeo quod non impedit contrahere matrimonium ex parte infidelis, quia Ecclesia talem personam non illegitimavit, cum non sit intra gremium Ecclesiæ, et ideo de tali, qui foris est, non est sibi cura ad aliquid judicandum circa eum 1. *Corinth.* 5. Fidelem autem omnem, qui est intra gremium Ecclesiæ, illegitimat per respectum ad quemcumque infidelem, ne possit contrahere cum aliquo, vel aliqua tali, sicut habetur, 2. Cor. 6. *Nolite jugum ducere cum infidelibus,* et alibi frequenter in Scriptura.

Ratio Rich. hic art. 1. q. [illegible]

Assignant pro hoc aliqui talem rationem : Fides est bonum matrimonii in ordine ad prolem generandam, et religiose educandam ad cultum Dei; sed in infidelibus non est fidelitas quoad Deum, nec quoad finem matrimonii, et bonum prolis religiose educandæ. Si autem quoad hominem sit fidelis cum infidelitate ad Deum et ad istum finem, non est hoc esse fidelem, nisi secundum *quid*; igitur fidelis cum infideli, nec e converso, potest contrahere matrimonium.

23. Rejicitur primo.

Contra hanc rationem arguo sic : Si ista ratio esset bona, tunc inter infideles non esset matrimonium, quia non contrahunt in ordine ad istum finem, ut scilicet proles genita religiose educetur, etc. sed magis ad oppositum, quia infidelis trahit prolem ad infidelitatem; hoc autem est contra Apostolum 1. *Cor.* 7 qui dicit : *Quod si mulier fidelis nupserit cnm infideli, non dimittat eum.* Si autem non staret tunc matrimonium inter eos, cum jubeat eos non separari, concederet eis licentiam fornicandi; si enim non recipit eum in virum, nisi ut redderet sibi debitum, cum peteret, et Apostolus jubet eum dimitti propter infidelitatem, nisi actu, blasphemaret; concedit igitur eum ad eumdem actum, vel matrimonialiter vel fornicarie persolvendum..

Secundo. Præterea, tunc non posset aliquis contrahere cum hæretico, quia ipse non est fidelis quoad Deum, quia nihil habet de fide infusa formata ; sed illud est falsum, et contra Magistrum in littera.

24. Alia ratio aliorum. Alii autem assignant aliam rationem talem : Ubi non est ratio Sacramenti, ibi non est, nec potest esse ratio contractus matrimonialis, quia matrimonium non est sine gratia ; sed inter tales non est ratio Sacramenti, quia eis non confertur gratia; igitur nec Sacramentum, vel matrimonium. Nullus enim fidelis debet velle contrahere matrimonium, ubi non potest sibi conferri gratia, quomodo faceret et vellet, si contraheret cum infideli vel hæretico, ibi enim non confertur Sacramentum ex parte infidelis : igitur.

Rejicitur primo. Contra, sicut dixi supra, non quæcumque signa certa alia quam verba, per quæ contrahitur matrimonium inter mutos, faciunt matrimonium Sacramentum novæ legis, in quo confertur gratia, inter quos tamen est verum matrimonium, vel verus contractus matrimonialis, quia ad hujusmodi contractum sufficit quodcumque signum certum a contrahentibus institutum ad mutuam donationem corporum illorum designandum.

Potest esse matrimonium inter aliquos, et non Sacramentum. Patet, quia diversis temporibus usi sunt antiqui Patres diversis signis, et non tantum verbis determinatis, quibus nos utimur in nova lege. Ad hoc tamen quod contrahatur matrimonium Sacramentum, certa verba expressa a contrahentibus, tanquam signum determinatum ad repræsentandum mutuum consensum eorum interiorem, et gratiam, quæ sibi confertur, requiruntur; igitur inter mutos vere potest contrahi matrimonium, licet non Sacramentum.

Item istud patet de parentibus, qui contrahunt pro filiis verum matrimonium, alias filii ex eis postea procreati essent illegitimi, et tamen non est matrimonium Sacramentum, quia parentes non conferunt eis gratiam, quando invicem inter se consentiunt, pronuntiantes illa verba, et tunc contrahunt primo matrimonium, ut est Sacramentum.

25. Respondeo igitur ad quæstionem, quod fidelis non potest contrahere cum infideli, et hoc quia Ecclesia illegitimavit quemcumque fidelem ad contrahendum cum quacumque infideli, sicut habetur *distinct. 28 quæst. 1. cap. sic enim. et quæst. 4. c. cum*, non propter hoc, quia non esset matrimonium inter eos, sed quia non est Sacramentum, quia tempore innocentiæ et legis scriptæ, vere fuerunt contractus matrimoniales, et vera matrimonia, non tamen Sacramentum matrimonii, quia Sacramentum matrimonii tantum est in nova lege, vel si non tantum, maxime tamen ibi, quia Sacramenta non habent efficaciam, nisi a passione Christi exhibita vel prævisa exhiberi. Sed si primi parentes stetissent in statu innocentiæ, et non fuissent lapsi, non fuisset passio Christi exhibita vel prævisa, igitur etsi Deus contulisset matrimonio eorum tantum gratiam, ut modo confert, et fecisset de matrimonio

eorum Sacramentum, quia esset signum gratiæ collatæ et sacræ rei, non tamen fuisset Sacramentum, ut est modo, quia modo habet efficaciam a passione Christi exhibita vel prævisa, quam tunc illo modo non habuisset, quia alio modo potuit tunc dare eis gratiam, quam isto modo in signo sensibili et Sacramento, quia sine omni tali signo.

26. Congruentia cur in initio Ecclesiæ infideli permittebatur cohabitare cum fideli.

Ratio autem quare in primitiva Ecclesia infideles permittebantur habitare cum fidelibus conversis ad fidem, fuit rationabilis et congrua, ut scilicet, infideles per hujusmodi moram traherentur ad fidem, *salvatur enim,* secundum Apostolum 1. Cor. 7. *vir infidelis per mulierem fidelem;* et propter hoc permittebatur ad tempus dispar cultus, et infideli habitare cum fideli.

Sed ista ratio modo non habet locum, quod aliquis posset contrahere cum infideli, ut illum traheret post matrimonium ad fidem, quia si infidelis non traheretur ad fidem propter amorem et dilectionem, quam habet, ad hoc ut copularetur cum fideli, multo minus traheretur ad fidem, quando jam copulatus esset, quia copulati simul in matrimonio, non ita cito converterentur ex amore ad fidem post contractum sicut ante, nec tanto amore permaneret in copula, quanto voluit copulari. Unde quando aliquis infidelis non vult converti ad hoc ut possit cum fideli copulari, sed postquam jam copulatus est, præsumendum esset quod vellet fidelem pervertere, et tunc etiam si matrimonium esset contractum, dissolvendum est, nam si infidelis nollet habitare cum fideli, nisi cum blasphemia Creatoris, separari debent ab invicem.

Ratio prohibitionis hujus cohabitationis fidelis cum infideli.

27. Ad arg. q. d. 39. posita n. 3.

Ad argumenta istius quæstionis. Ad primum, cum dicitur de Joseph et Moyse, et quod in lege naturæ, contractus matrimonialis cum infideli non fuit prohibitus, dico quod tempore legis naturæ non fuit prohibitum contrahere cum infideli, et ideo tunc temporis non fuit peccatum.

Quare in lege scripta fuit prohibitum filiis Israel contrahere cum infidelibus.

Et si dicas quod tempore legis scriptæ fuit prohibitum, et tamen multi fecerunt contrarium, et non propter hoc vituperantur in Scriptura ; patet de Salomone et Esther, et aliis multis, qui duxerunt alienigenas et infideles. Dico quod illa prohibitio facta filiis Israel tunc temporis non erat nisi de non contrahendo cum Chananæis, et illis septem generationibus, scilicet, Pheresæis, Amorrhæis, Ethæis, Jebusæis, etc. qui erant pessimi homines, et propter eorum perversitatem et obstinationem cito extirpandi de populo Dei. Citius enim perverterentur Judæi ad ritum eorum perversum, quam ipsi converterentur ad fidem et ritum Judæorum, et ita prohibitum erat contrahere cum illis, ne conjux infidelis perverteret fidelem. De aliis autem infidelibus non erat prohibitum ; unde Esther Judæa contraxit cum Assuero infideli, qui non erat Chananæus. Salomon vero nupsit cum Chananæa, quæ postea pervertit eum a fide sua, et ideo non excuso eum, quin ipse fuerit pessimus homo, quia nunquam fuit aliquis tantum donis Dei dotatus, qui ita fuit ingratus,

et ita male usus sit illis. Excuset eum, qui vult, fecit enim stupra plurima et pessima cum alienigenis, pro quorum quolibet quilibet de lege sua fuisset reus mortis. Duxit etiam multas uxores sine dispensatione facta cum eo a Deo, quod non licuit sibi secundum legem suam. Imo credo quod si omnes fuissent Judææ, sicut non fuerunt, quod adhuc peccasset mortaliter contra legem suam. (Luxuria Salomonis pessima.)

De Moyse vero et Joseph, dico quod non contraxerunt cum aliqua de illis nationibus pessimis, sed cum aliis de gente speciali, quæ cito potuerunt converti ad fidem, et ideo ipsi non peccaverunt.

Ad aliud, dico quod non est eadem ratio impediendi matrimonium, et dirimendi contractum, quia præsumendum est quod majori amore, et citius infidelis convertatur ad fidem ex desiderio, quod habet ad contrahendum, quam post contractum; et ideo impedimentum universale est de contrahendo de infideli, nisi velit statim in contrahendo converti ad fidem, quia si non vult converti ad fidem in contrahendo, multo minus nec post contractum. Quare si de facto contraxerint matrimonium, dirimendum est, quia præsumptio est quod infidelis non vult converti ad fidem, ex quo in principio in contrahendo noluit, sed magis, quod fidelem velit a fide pervertere, vel cohabitare cum blasphemia Creatoris. (Ad ...andum)

SCHOLIUM V.

Ad quæstionem distinctionis 40. explicat triplicem cognationem, consanguinitatis, affinitatis et spiritualis propinquitatis; item, graduum lineam. Et ponit regulas perspicuas ad rem hanc clare intelligendam, quarum quarta est, matrimonium nunquam licuisse in primo gradu lineæ rectæ et Levit. 18. modo in linea transversa licet ultra quartum gradum, *cap. non debet, de consanguin.*

Circa solutionem quæstionis propositæ circa distinctionem quadragesimam, sciendum est quod præter impedimenta supradicta matrimonii, quæ sunt ex parte contractus, sunt alia tria impedimenta ex parte personarum contrahentium, quæ dicuntur impedimenta propinquitatis. Propinquitatum autem, quæ impediunt matrimonium, quædam est propinquitas carnalis proprie dicta, quæ dicitur *consanguinitas*, quædam minus proprie dicta, et vocatur *affinitas*. Tertia est propinquitas spiritualis, et non carnalis per Sacramentorum dispensationem vel collationem contracta, et hæc dicitur *cognatio spiritualis*. Circa primam propinquitatem, quæ dicitur consanguinitas, et de qua mota fuit quæstio *dist.* 40. tria declaro: (Triplex cognatio declaratur.)

Primo, pono definitionem consanguinitatis, quæ breviter est *quoddam vinculum personarum ab eadem persona, vel stipite descendentium carnali propagine contractum.*

Secundo, dico quod prima persona in isto processu carnali vocatur *stipes*, respectu cujus est consanguinitas, et linea graduum ascendentium ad primum, vel ab ipso descendentium. Pater enim in linea descendente est truncus, et filius additur ei, et distat ab eo in primo gradu, et nepos in secundo gradu. In linea ascendente filius

est truncus, et pater additur ei, et distat ab eo in primo gradu, avus in secundo, et sic de aliis.

29. Quid linea? Linea triplex. Tertio dico, quod *linea consanguinitatis est ordinata collectio personarum consanguinitate vinctarum, procedentium ab eodem stipite, habens diversos gradus, et eos ab unitate stipitis secundum numerum distinguens.* Hæc autem linea posset tripliciter dividi, nam quædam est linea personarum descendentium a prima persona, et a stirpe directe. Quædam autem est linea directe ascendentium ad primum, et quædam est linea transversalis personarum inter se, sed non absolute, sed in comparatione ad eum, a quo æqualiter distant et attinent.

Linea ascendens. Secundum autem lineam ascendentem a propagato ad propagatem computatur, sicut pater et mater, avus et avia, proavus et proavia, atavus et atavia. Secundum lineam descendentem, a propagante ad propagatum computatur, sicut filius et filia, nepos et ne-
Linea descendens ptis, pronepos et proneptis, abnepos et abneptis, et eadem est linea ascendentium et descendentium, quia inter eadem extrema, sicut eadem est via ab Athenis ad Thebas, et e converso. Alia tamen et alia est habitudo inter personas ascendentes et descendentes, quia aliæ et aliæ sont personæ, et tam in linea ascendente quam descendente potest computari ad propagatum, vel e converso immediate vel mediate. Immediate in linea ascendente a propagato ad propagantem, pater, avus, abavus, mediate avus, abavus. Similiter in linea descendente a propagante ad propagatum potest computari immediate vel mediate. Immediate sicut filius, nepos, pronepos, etc. mediate, nepos, etc.

Secundum vero lineam transversalem computantur personæ propagatæ, sic filii duorum fratrum, nepotes duorum fratrum, et hoc potest fieri immediate et mediate, sicut in linea ascendente et descendente, sicut patebit. Linea autem transversalis dicitur, quando neutra personarum est ab alia, sed ambæ a tertia, ut a stipite communi; et hoc vel immediate, et sic sunt in eadem linea transversali æqualiter duo fratres, vel frater et soror, vel filii duorum fratrum, quia æqualiter distant, et sunt ab eodem patre, vel æqualiter, licet non immediate, et sic sunt in linea transversali duo nepotes respectu unius avi; vel procedunt ab eodem stipite inæqualiter, et sic sunt in ista linea inæqualiter, ut filius et consanguineus germanus. Linea transversalis.

Quarto, dico quod *gradus est determinata propinquitas personæ ad personam procedentem ab eadem persona ex carnali propagatione proveniens,* quia determinata propinquitate cognoscitur quanta generationis distantia duæ personæ distent inter se. Unde proprie accipiendo *gradum,* non est nisi inter illos de linea ascendente et descendente, propagatum et propagantem, inferiorem et superiorem, et e converso, quantum ad situm rectum in linea recta. Tamen generaliter accipiendo *gradum,* licet iste, qui est propinquus alteri in linea transversali, proprie non sit inferior eo, qui non descendit ab eo, tamen est ab aliquo alio, 30. Quid sit gradus cognationis.

qui est ejusdem situs cum illo, quando scilicet iste est in simili gradu vel situ in illa linea, in quali gradu est alius in illa linea.

Corollarium primum. Et ex hoc sequitur quoddam corollarium, scilicet quod gradus in linea recta virtuosior sit, quam in linea transversali. Patet de fratre et sorore, qui sunt ejusdem gradus in linea recta ad patrem, quia æqualiter distant a patre; propinquius tamen se habet frater ad patrem quam ad sororem, quia primo consideratur idem gradus in linea recta; secundo, idem gradus in linea transversali. Et ex hac majori propinquitate filii ad patrem vel matrem, quam ad sororem, propter virtuositatem gradus in linea recta majorem, quam in linea transversali, sequitur quod in lege naturæ potuit esse, et fuit necessario contractus cum sorore, non autem cum matre.

Matrimonium nunquam licuit in primo gradu lineæ rectæ, secus in transversa.

31. Secundum corollarium. Secundum corollarium est, quod in linea ascendente et descendente tot sunt gradus quot personæ, una minus. Ratio hujus est, quia tot sunt generationes, quot sunt personæ, una generatione minus, quia prima persona supponitur ingenita; igitur si Enoch fuit septimus ab Adam, non sunt nisi sex generationes ab Adam usque ad Enoch, quia Adam supponitur primus et ingenitus; igitur cum gradus sit propinquitas determinata inter personas procedentes a primo, tot erunt quot personæ una minus. In linea autem transversali, si duo æqualiter se habeant ad stipitem, tunc idem est judicium de gradu illorum, sicut de gradu in linea recta, quia æqualiter distant a stipite, et a tertio, et neuter est alio propinquior. Si autem non æqualiter se habeant ad tertium et ad stipitem, verbi gratia, una persona in quarto gradu, alia in secundo, vel primo gradu consanguinitatis, tunc computatur gradus ille inter illos, qui sunt in tali linea, per respectum ad remotiorem a stipite. Et ratio ejus est, quia ex quo non habent gradus nec attinentiam, nisi per respectum ad stipitem, quia scilicet per stipitem conjungitur, et ille plus distat a stipite, ideo tantum distant ab illo; de hoc habetur *extra de sanguinitate cap. ultimo*. Tertium corollarium vel regula est talis, quod quoto gradu remotior distat a stipite, tanto distat a quolibet alio in linea transversali non magis remoto, vel magis distanti, et ratio hujus apparet ex regula præcedente, quia sibi invicem non attinet, nec conjunguntur nisi per stipitem. Tertium.

Quartum corollarium vel regula est de potentibus contrahere matrimonium in his gradibus. Nimia propinquitas in consanguinitate impedit matrimonium, etiam ex dictamine Juris naturæ, aliqua ex dictamine legis divinæ, aliqua ex dictamine Ecclesiæ. Ex dictamine legis naturæ prohibetur matrimonium filii cum matre, et filiæ cum patre; unde in lege naturæ dictum est Genes. *Relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ*, ubi satis expresse dat intelligere, quod nec patris ad filiam, nec matris ad filium debet esse conjugium, quia si sic, tunc non relinqueret homo patrem et matrem celebrando vel contrahendo matrimonium. 32. Quartum.

[illegible]

Quare esset magis contra legem naturæ matrimonium filii cum matre quam filiæ cum patre.

Jus etiam naturale dictat majorem reverentiam parentibus quam conjugibus exhiberi, et non ita turpiter tractare parentes, ut conjuges. Magis tamen esset contra jus naturale, quod filius contraheret cum matre, quam filia cum patre, nam uxor naturaliter debet esse viro subjecta, mater nullo modo debet esse filio subjecta, licet filia posset patri subjici, filii igitur cum matre matrimonium est contra legem naturæ. Unde animalia bruta abhorrent, et indignantur cognoscere matres suas, sicut dicitur, *lib.* 8. *de Animalibus de Camelo*, qui cum saltasset super matrem suam coopertam, postquam cognovit eam esse matrem suam, interfecit ingeniatorem. Similiter narrat ibi de equo, qui cum cognosceret matrem suam coopertam, et postquam recognovisset quod esset mater ejus, fugit et projecit se de alto, et mortuus est.

Natura abhorret copulam cum parente.

Lex divina idem prohibet.

Ex lege etiam divina prohibentur consanguinei in primo gradu et secundo, ex una parte tantum matrimonialiter copulari, sicut patet *Levit.* 18. cujus ratio est, ne si tales personæ possent matrimonialiter copulari, facilius daretur incentivum luxuriæ, eo quod tales personæ frequenter solent in eadem domo cohabitare.

Lege Ecclesiastica idem cavetur.

Ex statuto autem Ecclesiæ prohibentur modo consanguinei contrahere etiam in tertio et in quarto gradu, quia usque ad illum gradum satis convenit durare vinculum amicitiæ ex natura consanguinitatis. In aliis autem gradibus usque ad septimum olim prohibeqantur nubere ; sed Innocentius III. restrinxit usque ad quartum gradum, et extra illum concessit matrimonia posse celebrari. De hoc habetur *extra de consanguin. cap. Non debet.*

SCHOLIUM VI.

Ad quæstionem distinctionis 41. definit affinitatem, et ponit regulas pro declaratione graduum ejus. Hæc dirimit usque ad quartum gradum inclusive *d. cap. Non debet*, sed ex illicito coitu, tantum ad secundum gradum, ex Trid. sess. 24. cap. 4. oritur etiam ex matrimonio rato. Vide Doct. in Oxon. dist. 41. et ibi Scholium. Publica honestas, quæ oritur ex sponsalib. post. Trid. sess. 24. cap. 3. dirimit tantum in primo gradu ; olim dirimebat usque ad quartum, *cap. unic de sponsal.* 6. De his multa videri possunt apud Sanch. l. 7. de matr. dist. 64. et trib. sequent.

Ad quæstionem de affinitate, qua quæritur circa *dist.* 41. dico quod *affinitas* non *est* nisi *quædam propinquitas, vel conjunctio contracta conjugis ad consanguineam alterius conjugis,* et hoc dico matrimonio consummato cum conjuge. Unde *affinitas* dicta est quasi *accessio ad fines* alterius, id est, ad terminos suæ cognationis, et secundum hoc dico quod affinitas habet tot gradus in linea recta, quot habet consanguinitas, quia in quoto gradu consanguinitatis distat aliquis ab uno conjuge, in tali gradu affinitatis distat ab eodem ; hæc sit prima regula de affinitate. 33.

Resolut quæstion disp. 4 n. 5. Quid s affinita

Secunda regula est ista, quod in quoto gradu consanguinitatis prohibetur matrimonium, in eodem gradu affinitatis similiter prohibetur matrimonium, vel sic : In quocumque gradu impedit matrimonium contrahendum consanguinitas, in eodem impedit et affinitas.

Eisde gradib impedi consang nitas et affini

Dico etiam ulterius quod in sponsalibus, et in matrimonio non consummato est aliud impedimentum, de quo adhuc nihil dixi, quia dicitur justitia publicæ honestatis oriens ex istis sponsalibus. Unde non est affinitas matrimonii inter contrahentes sponsalia, sed quædam alia propinquitas, et ideo est aliud impedimentum, quam affinitas. Et de hoc impedimento est regula, quod nullus consanguineus sponsi potest ducere sponsam aliquam illius consanguinei, nec consanguinea sponsæ illum, cum tamen sponsalia nulla sint de Jure, cum sit defectus consensus, ut infra ætatem, quia cum consensu esset matrimonium, si esset in legitima ætate; nec est alia ratio, nisi quia est quædam honestas contenta sub justitia publicæ honestatis. De ista honestate publica et justitia ejus habetur, *Extra de sponsalibus, et est hodie in* 6. *libro.*

Aliud impedimentum publicæ honestatis in sponsalibus.

SCHOLIUM VII.

Ad quæstionem distinctionis 42. remittit se *ad lib.* 6. *tit. de cognatione spirit.* Post. Trid. sess. 24. c. 2. hoc impedimentum tantum contrahitur inter baptizantem, confirmantem et tenentes ex una parte; baptizatum, confirmatum, horumque parentes ex altera. Adde impedimentum adoptionis, quod afficit adoptantem, ejusque uxorem ac filios ex una parte, et adoptatum ex alia c. 1. *de cognat. Reg.* Epilogando specificat octo impedimenta ex statuto Ecclesiæ, quod si jungas quatuor ex natura contractus faciunt duodecim impedimenta dirimentia. Aliter numerat in Oxon. hic dist. 42. sed in idem recidit, quia aliqua ex his dividit in plura.

34. Ad quæstionem de cognatione spirituali quæsitam circa *distinctionem* 42. dico quod talis cognatio impedit matrimonium. Est autem *cognatio spiritualis propinquitas quædam personarum, contracta ex collatione Sacramentorum Baptismi et Confirmationis, et ex hoc quod aliquis tenet suscipientem ad recipiendum hæc sacramenta.* Et hæc propinquitas, si præcedit contractum matrimonium, impedit contrahendum, et si sequitur, dirimit contractum.

Resolutio dist. 42. Cognatio spiritualis quæ.

Cognatio spiritualis impedit, et dirimit, si non supervenit.

Si autem superveniat jam contracto non dirimit, sicut patet *extra de cognatione spirituali, cap. Veniens, et in* 6. *libro in illo titulo,* ubi additur quod cognatio spiritualis in dando vel tenendo catechumenum impedit matrimonium. Ratio autem quare hæc cognatio spiritualis impedit matrimonium, et dirimit contractum, potest esse talis: Sicut homo per carnalem generationem accipit *esse* naturæ, ita per regenerationem spiritualem accipit *esse* gratiæ; igitur sicut per generationem carnalem contrahit generans cum parentibus vinculum cognationis carnalis, ita per regenerationem spiritualem contrahit regeneratus cum dante Sacramentum, qui tenet vicem patris, et cum tenente ipsum ad recipiendum illud Sacramentum, qui tenet vicem matris, quamdam cognationem spiritualem, et ideo sicut cognatio carnalis impedit, ita cognatio spiritualis. Hæc autem propinquitas cognationis spiritualis oritur inter baptizatum et baptizantem, et illum qui tenet eum ad Baptismum, et inter patrem et matrem baptizati, fratres et sorores ejus ad illos, qui tenuerunt eos ad Baptismum. Eodem modo de Confirmatione.

35. *Assignantur universa impedimenta dirimentia matrimonii.*

Ex prædictis igitur patet quod septem sunt impedimenta ad contrahendum, scilicet votum continentiæ solemne, Ordo, machinatio in mortem alterius, conjugis infidelitas; et hæc sunt impedimenta ex natura contractus. Alia sunt impedimenta ex parte personarum contrahentium, consanguinitas, affinitas, cognatio spiritualis. Additur octavum impedimentum, quod contrahitur ex sponsalibus, quod vocatur justitia publicæ honestatis. Quatuor autem sunt alia impedimenta nominata prius, et ita sunt 12. vel 13. impedimenta in universo, sicut patet per illos versus de eis*.

Vide hos versus in Oxon. d. 42. n. 11.

36. Ad primum argumentum de consanguinitate circa *distinct.* 40. cum dicitur quod tempore legis naturæ frater contraxit cum sorore, jam solutum est, quod hoc fuit propter necessitatem generationis ad prolem procreandam ex præcepto Dei facto de hoc. Nec hoc fuit contra legem naturæ de sorore, licet fuisset contra legem naturæ de matre, quia præceptum de multiplicatione eis factum non potuit tunc temporis aliter adimpleri, quam quod filius contraheret cum sorore, quia non erant tunc aliæ mulieres.

Ad secundum.

Ad aliud de amicitia, dico quod aliquæ sunt amicitiæ et conjunctiones, quæ repugnant isti contractui super amicitiam. Quædam enim est amicitia, quæ non repugnat isti contractui, nam sicut una communicatio quandoque impedit aliam, ita amicitia fundata super unam communicationem potest impedire amicitiam fundatam super aliam communicationem. Amicitia autem consanguinitatis et cognationis carnalis, licet in se sit magna et bona, firmans domum et familiam, tamen amicitia, quæ debet esse inter conjuges propter rationem communicationis, super quam fundata est, magis esset impeditiva quam promotiva, quia ex hoc daretur incentivum luxuriæ, quia tales personæ frequenter simul habitant, et ita magis dissiparet domum et familiam quam firmaret.

Una communicatio quandoq[ue] impedi[t] aliam.

Ad ratione[m] opposita[m].

Ad argumentum in oppositum, dico quod hoc erat dictum pro tempore legis scriptæ, quando non erat licitum conjungi cum sorore, quia tunc non erat tanta necessitas, sicut tempore legis naturæ.

37. *Ad primu[m] arg. dist. 4[1].*

Ad primum argumentum quæstionis *de distinct.* 41. de affinitate, cum dicitur quod est effectus matrimonii præcedentis, non sequentis, effectus autem non impedit causam, et ita affinitas non impedit matrimonium præcedens, sed aliud sequens eam.

Ad secundu[m].

Ad aliud, cum dicitur quod incestuosus cognoscens uxorem sororis suæ, non separatur propter hoc ab uxore. Dico quod ante matrimonium contractum cum una incestus perpetratus cum sorore, vel cognata ejus bene impediret matrimonium contrahendum, quia æque contraheretur affinitas per carnalem copulam ad consanguineos utriusque, quia nec unus, nec alter posset contrahere cum consanguineis alterius infra quartum gradum. Sed si sequatur jam contractum, et superveniat affinitati jam contractæ, non dirimit ma-

Incest[us] subsequ[ens] et super[ve]niens [non] dirimi[t,] secus [vero] præced[ens].

trimonium jam contractum, quia hoc in injuriam et præjudicium foret legitimæ uxoris, quæ nihil demeruit, et ita injuste sine sua culpa puniretur, quod est contra intentionem Ecclesiæ illegitimantis tales personas, quæ non vult lucrum suum tali damno compensari. Ille incestuosus non debet gaudere de culpa, nec est immunis a pœna, quia non debet petere debitum, sed reddere petenti cum dolore.

cestuosus n potest petere lebitum, debet tamen reddere.

Similiter post mortem uxoris non debet cum alia contrahere ex præcepto Ecclesiæ, et si faciat, peccat mortaliter, tenet tamen matrimonium sic contractum.

38. d argum. dist. 4.

Ad argumentum *de distinct.* 42 de cognatione spirituali, quando dicitur quod sive scienter, sive ignoranter susceperit de sacro fonte, etc. dico quod cognatio spiritualis superveniens matrimonio jam contracto, non opponitur ei quantum ad essentiam, nam nullum impedimentum superveniens matrimonio rato jam contracto solvit illud quantum ad vinculum, excepta morte spirituali vel carnali; quandoque tamen impedit quantum ad debiti exactionem, quandoque non. Si enim alter conjugum non suscepit alterius conjugis filium, seu illum baptizavit in articulo necessitatis, nihil sibi præjudicatur per talem cognationem spiritualem quantum ad debiti exactionem, seu redditionem. Item, dico quod ignoranter hoc fecerit etiam præter casum necessitatis, sicut patet *extra de cognatione spirituali, cap. si vir.* Si autem sine necessitate et ex certa scientia hoc fecerit, sibi præjudicat, quantum ad exactionem, quod videtur posse probari per hoc, quod dicitur in Decretali prædicta in fine, *quia fraus sua non debet sibi patrocinari.*

DISTINCTIO XLIII.

De Resurrectione mortuorum.

QUÆSTIO I.

Utrum generalis resurrectio omnium sit futura?

D. Thom. 3. *p. q.* 53. *art.* 1. *et in addit. q.* 69. *art.* 1. *et hic q.* 1. *art.* 1. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 1. 2. *et* 3. Rich. *art.* 1. *q.* 1. Suarez 3. *p. tom.* 2. *d.* 50. *s.* 2. *et* 3. Scot. *hic q.* 1. *et* 1. *Phys. q.* 24.

1. Argument. primum negativum. Videtur quod non, quia *Eccles.* 3. dicitur quod *unus est interitus, hominum et jumentorum;* sed jumenta non resurgunt; igitur nec homines.

Secundum. Item *de Gener. text. ult. et* 5. *Phys.* quæ corrumpuntur secundum substantiam, non possunt redire eadem numero, sed specie; sed substantia hominis pro statu isto est incorruptibilis, et corrumpitur; igitur licet possit redire eadem specie, non tamen eadem numero.

Tertium. Item, homo est quoddam totum compositum; totum requirit unionem partium, quoniam sine tali unione partium non est totum, cum totum nec sit partes conjunctim vel divisim, sed aliquid aliud, sicut probat Philosophus 7. *Metaph. in fine;* igitur non est idem compositum, nisi sit eadem unio partium; sed eadem unio numero animæ ad corpus, quæ præfuit ante corruptionem, non potest reverti, quia jam transiit in præteritum, et est interrupta non existens in *fieri*, ut passio; igitur, etc.

2. Ratio ad oppositum. Contra Job. 19. *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et in carne mea videbo Deum Salvatorem meum*; igitur in eadem carne idem homo resurget.

Item, Apostolus 1. *Corinth.* 15. per resurrectionem Christi probat aliorum resurrectionem: *Omnes quidem resurgemus*, etc. Sed Christus resurrexit vere idem numero quantum ad corpus, et quantum ad animam, patet, Lucæ 24. *Palpate et videte, quoniam ego ipse sum,* aliter non resurrexit vere; ergo et quilibet alius homo resurget idem numero. Consequentia probatur per locum a simili, quia natura humana vel humanitas, quæ fuit terminus corruptionis et mortis, erat ejusdem speciei in Christo, et in nobis, non suppositum, quia suppositum Christi fuit æternum et divinum.

QUÆSTIO II.

Utrum resurrectio hujusmodi possit cognosci a nobis ratione naturali?

D. Thom. *in addit q.* 75. *art.* 3. *et hic q.* 1. *art.* 2. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 5. Argent. *q.* 1. *art.* 2. Suarez 3. *p. tom.* 2. *d.* 50. *s.* 2. *et* 3. Scot. *hic q.* 2. *et* 9. *Met.* 11. *et* 2. *Phys. q.* 4.

3. Argumen Quod sic, quia notum est naturaliter, et lumine naturali, quod

Primum affirmativum. desiderium naturale non est frustra, vel ad impossibile; sed naturale desiderium hominis est ad semper vivere, quod probatur, quia naturale desiderium semper est ad fugiendum oppositum ejus, quod est semper vivere, scilicet mortem, secundum Apostolum 2. Cor. 5. *Nolumus expoliari, sed supervestiri,* non nisi resurgendo; igitur.

Secundum. Item, notum est naturaliter quod nulla tota species caret suo fine, et maxime perfecta, ut homo, cum quilibet naturaliter ordinetur ad suum finem, ut suam perfectionem; igitur saltem species talis perfecta in aliquo individuo consequitur suum finem. Sed non potest consequi suum finem in hac vita, hoc manifestum est, nec anima tantum post hanc vitam potest illum finem, qui est totius hominis, consequi, quia non est homo post hanc vitam; et si sic, nullum gaudium esset, vel perfectio in ea, vel toto homine ex unione ejus ad corpus; igitur oportet quod anima reuniatur corpori, ad hoc quod homo consequatur suum finem.

Tertium. Item, ratione naturali concluditur quod quælibet species, quæ erit in universo, est necessaria ad decorem universi, et perfectionem ejus. Sed species humana pertinet ad decorem universi, cum sit perfectissima, excepta Angelica, et aliquando finienda, quod non continuatur nisi per generationem, et generationem quandoque finiri necesse est, universum autem nunquam finietur, nec decor ejus; igitur necesse est speciem humanam aliquo modo esse de ejus decore, et non per generationem; ergo per resurrectionem.

Contra, Augustinus 13 de Trinit. c. 9. *Multi acutissimi Philosophi et præclari, nobili ingenio præditi, ad hanc veritatem intelligendam non potuerunt pervenire*, quære ibi. Item, Actor. 17. dicitur de Paulo, quod quando prædicabat resurrectionem futuram, et pœnam pro peccatis, et gloriam pro meritis, dixerunt: *Novorum dæmoniorum annuntiator iste est*, quod non dixissent tales Philosophi ita præclari, si ad hoc fuisset ratio necessaria, et fuisset notum. 4.

SCHOLIUM I.

Ponuntur tres propositiones, quæ si naturaliter essent notæ, naturaliter constaret resurrectionem futuram esse. Prima est, animam rationalem esse formam specificam hominis. Rejicit ad hanc probandam rationem D. Thom. quia ipse videtur ponere intellectum passivum, de quo 1. d. 3. q. 7. dictum est. Probat Doctor aliter propositionem illam, sive teneatur intellectum esse activum, sive passivum. Vide ipsum in Oxon. hic q. 1. a n. 12.

Respondeo secundum Philosophum 7. Metaph. text. 4. *Inconveniens est simul quærere scientiam et modum sciendi*, quia modus sciendi præcedit scientiam; igitur cum secunda quæstio quærat de modo possibilitatis probandi resurrectionem, oportet solutionem ejus præcedere solutionem quæstionis primæ, ex cujus solutione melius apparebit ejus solutio. Ad quam dicitur sic, quod potest ostendi ratione naturali, quod probatur sic, supponendo tres propositiones ex quibus formatur melior ratio, quæ habeatur pro hac positione,

Prima propositio est ista, quod anima intellectiva est forma hominis, secundum quod homo; hæc enim nota fuit omnibus Philosophis ratione naturali, quia in actu intellectus posuerunt felicitatem ejus naturalem, 1. Ethic. c. 8. et lib. 10. c. 10. *Actum ejus posuerunt intelligere*, 2. de Anima, text. 6. Secunda propositio est, quod anima intellectiva est simpliciter immortalis et incorruptibilis, et hæc fuit naturaliter nota Philosopho 2. *de Anima. text.* 21. quando dixit quod anima intellectiva separatur a corpore, tanquam perpetuum a corruptibili. Tertia propositio est, quod non manet perpetuo separata a corpore, cum enim sit naturaliter forma corporis organici, habet naturalem inclinationem ad perficiendum ipsum ut suam materiam; sed nulla naturalis inclinatio est frustra, 2. *de Anima text.* 45. quia secundum ipsum, 2. *de Cœlo et mundo text. com.* 59. Deus et natura nihil faciunt frustra; igitur sequitur ex omnibus istis partibus in antecedente tanquam consequens sequens, quod aliquando reunietur corpori anima, aliter inclinatio talis foret frustra; igitur aliquando erit resurrectio corporum, quia alias non possent animæ reuniri corporibus, nisi per resurrectionem.

Secunda.

Tertia.

6. An notum sit naturaliter animam esse formam hominis. Averroes.

Sed videamus de ista ratione, utrum sit mere naturalis? Quando enim accipit primo quod anima intellectiva est forma hominis, hæc non videtur propositio nota ratione naturali, quia Averroes, qui fuit maximus Philosophus, negavit eam. Ipse enim formam hominis ultimam, et propriam posuit quamdam formam sensitivam nobilem, cui unitur intellectus separatus, ut motor, vel forma intellectiva, mediantibus quibusdam phantasmatibus, quia ipse ponit unum intellectum esse omnium hominum, sicut patet *primo de Cœlo et mundo;* et ita dicitur homo intelligere secundum eum, quia motus ad actum proprium per intellectum separatum.

Averroem damnat ponentem unitatem intellectus, et hominem brutum excellens.

Sed iste est vilissimus et irrationabilissimus inter errores omnes Philosophorum, et manifeste contra intentionem Magistri sui. Irrationabilissimus est, quia magis vilificat naturam humanam, quam aliquam aliam, ubi non est necesse, et natura humana secundum principia Magistri sui, *tertio de Anima, et primo de Cœlo et mundo,* semper dignificanda est, quantum potest sine conditione.

7. Dico igitur quod prima propositio, scilicet quod anima intellectiva est naturalis forma hominis secundum quod homo, est manifesta et nota lumine naturali; non tamen bene potest probari a priori, sicut nec aliqua forma substantialis in *esse* suo perfectibili potest sic probari a priori, sed tantum a posteriori ex sensu et operatione ejus, quia sic arguentes innotescunt nobis tales formæ, quia nihil est in re prius quam forma. Ex quo posset accipi præmissa alia ad concludendum aliquid demonstrative de ipsa, et ideo forma non potest probari de re, nisi a posteriori; igitur, etc. Probabant aliqui propositum sic, a propria forma est propria operatio 1. *Ethic.* quia *for-*

Ratio D. Thom. 1. p. q. 75. a. 2.

ma est principium operationis; sed intelligere *est propria operatio hominis secundum quod homo*, 10. Ethic. c. 10. et 2. de Anima text. 24. igitur hæc est a propria forma hominis; sed hæc non est nisi ab intellectiva; igitur anima intellectiva est propria forma hominis.

Rejicitur ut insufficiens in ipsiusmet opinione.

Hæc ratio non videtur sufficiens, secundum opinionem eorum ipsorum, qui faciunt eum; nam ipsi ponunt intellectum purum passivum respectu *intelligere*, sicut materiam primam, et recipere illud est ab objecto, sicut a totali causa per se; igitur *intelligere* non est propria operatio hominis, quæ elicitur a propria forma hominis, secundum quod homo, sed est propria operatio objecti.

8. Ratio Doctoris.

Formo igitur aliter rationem de operatione propria hominis, ut homo est, sic : *Intelligere* convenit homini formaliter, quia homo formaliter intelligit; hæc enim est ita manifesta, quod qui negat eam, non est homo. Quilibet enim experitur in se intelligere, et experitur in se quando intelligit quamdam operationem, quæ non est alicujus organi; et ratio hujus est, quia omne organum est alicujus determinati generis.

Homo formaliter intelligit.

Cujus probatio est, quia omne organum habet determinatam mixtionem respectu contrarietatum ejusdem generis, ut visus albi et nigri, gustus dulcis et amari, tactus calidi et frigidi, et sic de aliis; per hoc enim probat Philosophus 2. *de Anima text.* 55. quinque esse sensus exteriores particulares.

Prima probatio

Omnis igitur operatio quæ est alicujus organi, est determinati generis, et respectu contrariarum qualitatum ejusdem generis; sed experimur in nobis aliquam operationem et cognitionem quæ est entis, secundum rationem communiorem et universaliorem, et secundum majorem ambitum ejus, quam sit ratio sensibilis, sive communis, sive particularis, sive cujuscumque determinati generis; aliter Metaphysica, quæ est scientia naturaliter nota, determinans et considerans ens secundum communitatem suam inquantum ens, non esset scientia; igitur impossibile est quod talis operatio sit sentire formaliter vel actus alicujus organi. Organum etiam, ex quo est determinati generis, et determinatæ commixtionis per frequens sentire respectu objecti excellenter sensibilis, fatigatur et corrumpitur. Intellectus autem quanto excellentiora intelligit entia, tanto magis confortatur, et fit potentior ad intelligendum alia entia; *intelligere* igitur est quasi *intus legere*, et a sensibilibus organorum extrahere.

Tunc arguo ultra sic : Quicumque est formaliter intelligens intellectione, formaliter habet intellectionem, non quia causat eam, sed quia recipit eam. Si igitur homo formaliter intelligat, oportet in eo esse aliquod receptivum intellectionis; hujusmodi receptivum non potest esse corpus, neque pars corporis, ut probatum est, nec aliquod organum, igitur vel erit tantum anima, vel totus homo mediante anima; igitur si ista operatio est formaliter in homine, sequitur quod anima intellectiva est

forma hominis. Si enim forma intellectiva non est in nobis, nec receptivum esset formaliter in nobis. Si enim color non est in corpores nisi mediante superficie, sicut immediato receptivo coloris, si superficies non est in corpore, nec color

Tertia. Aristot. Item, secundum Philosophum 1. Eth. c. 9. et 10. et 2. de Anima, text. 51. *Felicitas est propria operatio hominis secundum quod homo;* felicitas autem hominis consistit in speculatione secundum ipsum ibidem, non quorumcumque sensibilium, sed causarum altissimarum, Dei scilicet, et Beatorum Angelorum, *primo et* 6. *Metaphys.* secundum Avicennam, et 6. Ethicorum : *Felicitas autem hominis est finis, et perfectio ejus intrinseca,* primo Ethicorum, et 9. Metaphys. igitur oportet quod ille finis sit formaliter in nobis; nunquam enim finis extrinsecus attingitur, nisi mediante fine intrinseco formaliter inexistente; igitur speculatio vel intellectio formaliter est in nobis; igitur, etc.

Aristot. Avicen.

Finis extrinsecus non attingitur nisi mediante fine intrinseco.

Philosophus nunquam dubitavit hominem quidditative esse rationalem.

Unde apud Philosophos nunquam erat dubium quin homo quidditative esset animal rationale, et non ponitur *rationale* tantum in habitudine ad extrinseca, quia unumquodque prius est essentialiter et quidditative in se aliquid, quam comparetur ad aliquid extrinsecum.

SCHOLIUM II.

Secunda propositio est, animam rationalem esse incorruptibilem. Pro hac adducit multa loca Philosophi, suadentia secundum Richardum, quod naturaliter demonstratur ista incorruptibilitas. Adducit etiam ad idem rationem D. Thomæ 3. p. q. 75. a. 6.

Secunda propositopræas sumpta, scilicet, quod anima intellectiva sit naturaliter forma incorruptibilis, videtur essentialiter nota, quia hoc videtur sentire Philosophus, 2. *de Anima, text.* 24. sicut dictum est supra, qui dicit quod *separatur a corpore sicut perpetuum a corruptibili*; non autem hoc sentit, nisi ratione naturali, quia supernaturalia non ponit necessaria, sed superflua. 10.

10. Secunda propositio est, animam esse incorruptibilem. Probatur primo ex Arist.

Et si dicas quod Philosophus intelligit animam separari a corpore, tanquam perpetuum a corruptibili tantum quantum ad operationem, et non quantum ad essentiam, vel substantiam animæ in se. ex hoc habeo propositum, quia secundum eum 1. de Anima text. 12. *Si anima separata habere potest operationem, potest et esse sic separata et per se;* igitur erit incorruptibilis.

Richard.

Aristot.

Præterea quod hoc sit de intentione Philosophi, patet per ipsum 3. *de Anima. text.* 7. ubi dans differentiam inter sensum et intellectum, dicit quod excellentia sensibilium corrumpit sensum. Exemplum de Sole respectu visus, et aliis frigidis, vel calidis in primo gradu, vel secundo, ut venenum respectu gustus, vel tactus, et sic de aliis. Sed intellectus non minus potens est ad intelligendum minus intelligibile, ex hoc quod intelligat magis intelligibile, imo magis; tunc arguo sic : Omnis potentia cujus virtus non debilitatur ex excellentia objecti, vel incorruptibilitate organi, est incorruptibilis; intellectiva est hujusmodi; igi- 11.

11. Aristot.

Excellens sensibile corrumpit sensum.

Secundo.

tur, etc. Major patet secundum Philosophum. 3. *de Anima text.* 65. ubi dicit quod *si senex acciperet oculum juvenis, videret ut juvenis.*

Tertio. Præterea, desiderium naturale non est frustra; sed desiderium naturale est ad incorruptibilitatem et immortalitatem, 3. *Ethic. text.* 22. ut supra visum est; igitur.

Quarto Aristot. Item 7. Met. text. 22. *materia est, qua res potest esse et non esse*; igitur materia est causa corruptionis; illud igitur per oppositum, quod non habet materiam, est incorruptibile; anima est hujusmodi secundum Philosophum 2. *de Anim. text. com.* 16.

Materia est principium corruptionis.

Quinto. Item, 12. *Metaph. c.* 1. *text. com.* 17. dicit Philosophus quod fortasse anima manet post corpus, et principium suum fuit, quod illud quod erit, semper fuit; ita habet ibidem, *et lib.* 8. igitur anima est simpliciter perpetua et incorruptibilis.

Sexto. Item, intellectus secundum Philosophum 16. *de Animalibus*, est ab extrinceco, et non ab intrinseco per transmutationem educta de potentia materiæ; sed forma, quæ non producitur in *esse* per transmutationem materiæ, non corrumpitur per transmutationem materiæ; igitur cum anima sit hujusmodi, erit incorruptibilis.

Septimo. Aristot. Item, 3. *Ethicorum c.* 11. *de fortitudine, et* 9. *Ethicorum. c.* 9. dicit Philosophus quod virtuosus debet eligere mori, et hoc habet scire secundum rectam operationem naturalem, vel saltem potest scire; igitur simpliciter potest scire, et cognoscere secundum rationem naturalem rectam, se quantum ad animam esse incorruptibilem et immortalem. Antecedens est manifestum ex Philosopho. Consequentia patet, quia dicit Augustinus 3. de libero arbitrio c. 5. *quod quis recta ratione eligit, cum pervenerit ad illud, melius efficitur.* Et illud patet per hoc, quod nullus secundum rectam rationem deberet velle exponere se morti et amissioni totius *esse* humani, propter quamcumque causam, si postea nihil esset in se, sed tantum propter bonum commune quod diligit, et pulchritudinem universi, cujus ipse est pars secundum animam; igitur, etc

Augustin.

Item, omne quod corrumpitur, aut corrumpitur per se, vel per suum contrarium, ut album per nigrum, et calidum per frigidum, et sic de aliis; vel per accidens ad corruptionem totius, sicut albedo corrumpitur per accidens, corrupto homine albo. Sed anima non corrumpitur primo modo, quia cum ipsa non habeat materiam, sed sit *esse* simplex, non habet contrarium, et ideo species contrariorum in anima non sunt contrariæ, nec est corruptibilis per accidens ad corruptionem totius, quia *esse* animæ est *esse* totius, et non est aliud *esse* animæ, et *esse* totius; sed idem non potest separari a se, igitur non potest corrumpi corruptione totius, et ita non potest corrumpi per accidens.

11. D. Thom.

Præterea, hoc probatur aliter sic: Anima habet per se *esse* a solo Deo effective, non acceptum ab aliquo alio, et illud *esse* communicat corpori, igitur non dependet ab

aliquo alio in essendo; non igitur, quia corpus corrumpitur, illa corrumpitur ad corruptionem ejus, quia ipsa nullum *esse* habet ab eo.

SCHOLIUM III.

Sententia Doctoris, incorruptibilitatem animæ non esse demonstratam, neque Philosopho fuisse evidenter notam, quia habet quædam principia, quæ faciebant ad oppositum; et respondet ad omnia argumenta allata, quibus probatur hanc incorruptibilitatem demonstrari. Vide Doct. fusius in Oxon. hîc q. 2. a n. 16.

13. Quantum igitur ad istam propositionem, respondeo, et dico quod non videtur mihi nota ratione naturali, nec hoc potest probari per Philosophum. Nam Philosophus habuit aliqua principia, ex quibus videbatur sequi, quod anima esset incorporalis et immortalis, sicut sunt illa quæ allegata sunt; aliqua habuit, ex quibus videbatur sequi oppositum. Unde non fuit certus quæ fuit forma hominis, et quæ non, et ideo; perpetuitas, de qua ipse loquebatur, non erat alia, nisi non uti organo in operando. Unde secundum ipsum, sicut rectum semper est in materia, sic id, quo homo intelligit 7. *Metaphys. text.* 60.

Resolutio Doctoris immortalitatem animæ non demonstrari naturaliter. Idem tenet Henric. supra citat.

Item 3 de Anima: *Anima intelligere non est aliud, quam ipsam texere vel ædificare.*

Aristot. Alia Aristotelis loca quæ probant animæ mortalitatem, ex quibus constat ipsum hæsitasse.

Item, 12. *Metaph.* dicit quod forte non est tota anima, sed pars, quæ manet post corpus; igitur ubique loquitur incerte et dubitative de perpetuitate ejus. Si enim posuisset eam simpliciter incorruptibilem, omnia principia sua de naturalibus essent destructa. Dicit enim 7. *Met. text.* 60. quod impossibile est in composito esse aliud *esse* totius præter *esse* partium, nisi in forma totius, quæ est alia a forma partis. Probat autem ibi formam totius, vel totum *esse* aliud a partibus, et conjunctim et divisim. patet ibi de *ab* syllaba; quæ tam materia quam forma sunt tantum partes materiales respectu formæ totius, ibidem et 5. *Metaph.* Si igitur maneret anima post corpus, anima non esset forma, nec pars, sed totum, quod ipse improbat ibi, ideo credo quod magis convenienter dixisset animam intellectivam esse corruptibilem, posito quod sit propria forma corporis et non totius.

Ad argumenta igitur, quæ sunt ad probandum incorruptibilitatem ejus, respondeo. Ad primum *de secundo de anima* cum dicitur quod *separatur a corpore tanquam perpetuum a corruptibili,* verum est quantum ad operationem suam, in qua non utitur organo. Unde perpetuitas, de qua ipse loquebatur, non erat alia, nisi non uti organo in operatione illa. Propter organum enim debilitatur potentia in operando, et dirimitur virtus ex passione, et tantumdem dissoluta debita commixtione organi propter frequenter agere, vel ex excellentia objecti corrumpitur potentia. Per oppositum dicitur anima intellectiva incorruptibilis, non quia sit simpliciter talis, sed quia non utitur organo corporali in operando, nec fatigatur virtus ejus in operando propter excellentiam intelligibilis.

14. Solvit argumenta probantia animæ immortalitatem ex locis Philosophi.

Ad primum.

Et cum arguis, quod si sit sim-

Perpetuitas et incorruptibilitas, de qua loquitur est tantum non uti organo corporali.

pliciter incorruptibilis, quantum ad operationem, quod sit simpliciter incorruptibilis, secundum illud 1. *de Anima*, quod *separatur secundum esse, quia est per se*, dico quod si anima esset simpliciter incorruptibilis in operando, bene sequeretur quod esset incorruptibilis in essendo; sed non est simpliciter incorruptibilis in operando, etiam secundum intentionem Philosophi, quia licet non intelligat per organum, *corrumpitur* tamen *intelligere quodam interiori corrupto*, 1. de Anima text. com. 66. ubi Philosophus vult quod operationes sint primo totius, et secundum hoc dependet operatio a perfectibili, et potentia ejus corrupta corrumpitur *intelligere*. Et similiter cum ipsa sit naturalis, et propria perfectio corporis, ut proprii perfectibilis, sequitur quod ipsa corrumpitur ipso perfectibili corrupto. Ipse enim expresse non posuit aliquam formam ab extra, sed ab intra tantum eductam de potentia materiæ, et in ipsam corruptibilem.

15. *Ad secundum.*

Ad secundum, dico quod Philosophus de illa differentia, quam ponit inter sensum et intellectum, non plus concludit pro anima intellectiva, nisi quod ipsa non utitur organo in operando, sicut potentiæ sensitivæ, quia uti organo non est necessarium nisi potentiis sensitivis, quæ sunt alicujus generis determinati et qualitatum contrariarum unius generis in mera proportione ad illas.

Quomodo excellens sensibile corrumpit sensum.

Et cum dicis ultra, igitur non corrumpitur, dico quod verum est de corruptione propria, quia pars non per se corrumpitur, sicut nec per se generatur; corrumpitur tamen per accidens ad corruptionem totius, quod per se generatur et corrumpitur, 5. et 7. *Metaph.* tam in essendo quam in operando, quando totum corrumpitur in *esse* vel in *operari*.

Ad tertium.

Ad aliud de desiderio naturali, dico quod naturale desiderium ad semper vivere, non est aliud, quam quædam naturalis inclinatio ad talem actum. Unde dicit 2. *de Generat.* quod in omnibus dicimus naturam semper *velle esse, quantum in se est*; sed materia et forma non possunt semper continuare *esse* compositi. Similiter quod immortalitas, vel incorruptibilitas sit illud, ad quod est inclinatio naturalis, non est bene probatum.

Non [illegible] ad semper [illegible]

Ad probationem de 3. *Ethicorum* dico quod quocumque actu voluntatis non electivo possum appetere quodcumque apprehensum, etiam per errorem, sicut tam possibilia quam impossibilia. Et ideo dicit Philosophus ibidem, quod *velle* absolute est impossibilium, electio tantum possibilium, ad quæ possunt congrua media inveniri. Sed quod possibilis sit immortalitas, vel incorruptibilitas homini, hoc oporteret probare, quia hæc non est nota lumine naturali, nec ratione naturali; unde minor non est nota naturaliter. Unde cum immortalitas fuerit apprehensa, sive per inductionem, sive per opinionem vel fidem, vel rationem errantem, statim potest appeti, sed non efficaciter, et ex electione, quia electio non sequitur communiter,

nisi dictamen rectæ rationis. Ista autem comprehensio immortalitatis, ut possibilis, non est ex ratione naturali, sed tantum ex inductione, vel fide.

16. Instantia. Aristot. Et si objicitur secundum Philosophum 2. *de Gener.* quod natura in omnibus desiderat quod melius est; sed immortalitas est simpliciter melior mortalitate; igitur ratione naturali potest apprehendi, et naturaliter eligi, ut possibile.

Solutio. Respondeo quod Philosophus solvit hoc ibi *text.* 59. quia natura semper desiderat quod melius est, et *melius est esse quam non esse;* addit autem: *Hoc autem in omnibus impossibile continue stare propter longe a principio distare, et ideo reliquo modo complevit Deus naturam, continuam facere generationem;* et ideo illo modo completur desiderium naturæ, quo modo natura est capax repleri. Non diceret autem Aristoteles naturam humanam esse capacem immortalitatis, vel incorruptibilitatis, nisi secundum speciem, et non secundum aliquod individuum, quia speciem ponit perpetuam secundum generationem perpetuam hominum successivam, et ita non ponit animam ex se incorruptibilem, sed quasi per accidens ex incorruptibilitate et perpetuitate speciei, et ita quamlibet ex se corruptibilem.

Aristoteles solum diceret naturam esse capacem incorruptibilitatis secundum speciem tantum.

Ad quartum. Materia est qua res potest esse, et non esse explicatur. Ad aliud, cum dicit quod *materia est principium corruptionis,* etc. dico quod non oportet omne illud, quod non habet materiam, esse incorruptibile nec omne illud quod est corruptibile, habere materiam tanquam partem sui, sed sufficit quod compositum quod informat, habeat materiam ut partem sui, qua corrupta corrumpitur etiam ipsum informans. Licet igitur forma non per se corrumpatur, sicut nec per se generatur, corrumpitur tamen ad corruptionem totius compositi, et sic corrumpuntur omnes formæ accidentales corrupto susceptivo. Argumentum tunc æque concluderet de omni forma accidentali, quod esset simpliciter incorruptibilis, sicut de anima.

Ad illud Philosophi, 12. *Metaphys.* dico quod loquitur dubitando, et sine assertione. Unde non oportet quod omne illud quod dicit Philosophus, sit demonstratio, quia multa dixerunt Philosophi, quæ acceperunt a prioribus Philosophis persuasi per rationes probabiles eorum, et non semper demonstrativas. Ita in proposito dico, quod bene verum est quod si alicubi inveniatur a Philosophis dictum quod anima sit incorruptibilis, hæc quidem conclusio probabilior est quam opposita. 17. Ad quintum.

Esto Philosophus dixisset animam esse immortalem, non tamen demonstravit.

Ad illud Philosophi 16. *de Animalibus,* quod nunquam invenitur a Philosopho, quod ipse asserat animam intellectivam esse ab extrinseco, sed si alicubi hoc dicit, hoc dicit propter operationem ejus, respectu cujus non utitur organo, vel dubitando secundum opinionem aliorum. Unde si simpliciter esset ab extrinseco, non poneret Philosophus quod esset forma naturalis ipsius corporis sibi propria, quia principium apud eum est, quod *de nihilo nihil fit,* et quod cuilibet potentiæ passivæ in natura correspondet potentia activa in natura. Et ideo, quia ponit eam formam Ad sextum.

propriam ipsius corporis organici, ut patet in multis locis, 2. *et* 3. *de Anima*, ponit eam corrumpi ad corruptionem totius.

Ad septimum.

Ad aliud de virtuoso, respondet ipsemet Philosophus ibidem, quod melius est uno anno vivere virtuose, quam multis annis totam vitam vitiosam habere, et miseram. Unde patet quod consequentia prima non valet, nec probatio ejus, quia in moriendo secundum dictamen rectæ rationis propter illud pro quo moriendum est, dat sibi majus bonum, et laudabilius est hoc ei, quam si salvaret *esse* suum non exponendo se morti in tali casu, et viveret infeliciter omittendo actum virtutis et bonum moris.

Fortis juxta rectam rationem pro bono communi exponit se morti.

18. Ad rationem D. Thomæ.

Ad aliud, cum dicitur quod si est corruptibilis, aut per se, aut per accidens? Dico quod sumendo *per accidens*, prout opponitur ei quod est *per se*, anima potest corrumpi per se, sicut generari per se, quia cujus totum per se et primo generatur et corrumpitur, ejus partes per se generantur et corrumpuntur, etsi non primo. Sumendo autem *per accidens*, prout opponitur ei, quod est primo tale; sic concedo quod anima corrumpitur per accidens ad corruptionem totius. Et ad probationem dico quod assumit falsum, cum dicit quod *esse* animæ est *esse* totius, quia tunc sola differentia specifica hominis complete definiret hominem, et perfecte indicaret quid est homo, quod est falsum, et contra Philosophum 7. *Metaphys. c. de partibus*. *Esse* etiam cujuslibet est accidens illi secundum istos, et per consequens non est idem illi, cujus est, et per consequens idem secundum *esse* potest separari a se, et secundum hoc, idem non separatur a se ipso, sed ab alio, quia ab ejus accidente. Tenendo tamen, quod credo magis verum, quod *esse* non differt realiter ab essentia, tunc dico quod licet idem secundum *esse* non potest separari a se, ut sit et non sit simul secundum idem, potest tamen incipere et desinere esse, quia ejus *esse* potest esse terminus *a quo* talis transmutationis, et ejus *non esse* terminus *ad quem*, et e converso, *non esse* ejus posset esse terminus *a quo* oppositæ transmutationis, et *esse* ejus terminus *ad quem*. Dato igitur quod esset *esse* totius, quod falsum est, adhuc non sequitur quin posset corrumpi et desinere esse, sicut et incipere, quia hoc concluderet quod Deus non posset animam, vel Angelum, vel aliquam aliam essentiam simplicem simpliciter destruere, vel annihilare, quod est falsum. Non enim omnis corruptio est per separationem positivi a positivo; et dato quod esset, habetur intentum in proposito.

Aliud est esse animæ ab esse totius.

[illegible] non est realiter ab essentia [illegible]

Deus potest [illegible]

19. Ad [illegible]

Ad aliud *per se esse*, dico quod *per se esse* potest dupliciter accipi. Uno modo pro esse incommunicabili, et sic per se esse est incommunicabiliter esse, alio modo *per se esse* pro esse subsistentiæ, et sic per se esse est per se subsistere. Modo dico quod anima habet per se esse a Deo primo, et sic nulli dat esse. Secundo modo non habet per se esse, quia non per se subsistit, sed habet per se esse, id est, nulli accidere. Sed non sequitur: Habet sic

Per se explicatur.

32

per se esse, igitur non dependet a corpore; forma enim ignis non accidit materiæ, et tamen dependet a materia; formæ enim, etiam substantiales omnes, dependent a Deo et tamen non accidunt sibi vel universo.

Resolutio Doctoris in hac propositione. Dico igitur ad hunc articulum, quod pro hoc non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum. Sed ad hoc est manifesta auctoritas Salvatoris in Matth. c. 10. *Nolite*, inquit, *timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius eum timete, qui potest et animam, et corpus perdere in gehennam.*

SCHOLIUM IV.

Ad tertiam propositionem in hac materia, scilicet quod anima rationalis non manebit perpetuo extra corpus; ponit rationes D. Thomæ et aliorum suadentium hanc naturaliter ostendi, quas rejicit, ostendens, si Philosophus posuisset animam manere post compositum, quod potius dixisset, eam sic mansuram, quam corpori reuniendam. Resolvit ergo Doctor immortalitatem animæ probabiliter notam esse, sed non demonstrari. Et probat ex Paulo Act. 17. ubi multis persuasionibus et similitudinibus tantum probabilibus utitur ad hoc probandum. Ad hoc adducit locum expressum Gregorii, et locum Augustini non ita expressum. Sequuntur omnes Scotistæ, et Cajet. in Epist. ad Roman. c. 9. Pomponatius lib. de immortalitate animæ tenet eam poni immortalem esse contra lumen naturæ, sed pessime sentit. De Aristotele alii putant ipsum esse pro hac, alii pro illa parte. Solvit argumenta pro opposito, posita in initio, de quibus vide ipsum fusius in Oxon. hîc art. 2. a num. 29.

20. Tertia propositio. Tertia propositio, scilicet quod anima non remaneat perpetuo separata a corpore, probatur sic: Anima separata a corpore est quodam modo imperfecta, quia unaquæque pars perfectius est in toto, quam quando est per se; sed si anima perpetuo esset separata, perpetuo esset imperfecta, quod est inconveniens. D. Thom. Henr. quodl. 2. q. 3. Probant primo.

Item, nullum violentum perpetuum 2. *de Cœlo et mundo text.* 17. anima habet naturalem inclinationem ad corpus, sicut ad suum proprium perfectibile; igitur si aliquando non reuniatur ad corpus, perpetuo tenebitur violenter, quod est inconveniens. Secundo.

21. Si Philosophus poneret animam incorruptibilem non asservisset eam corpori reuniri, sed oppositum. Respondeo, si Philosophus concederet animam esse immortalem, necessario poneret eam esse separatam a corpore, quia secundum eum, impossibile est quod illud quod de natura sua est corruptibile, per quantumcumque virtutem possit fieri incorruptibile. Sed omne corpus est naturaliter corruptibile, cum componatur ex contrariis, quorum unum corrumpit aliud; ergo Philosophus non poneret eam in perpetuum reuniri animæ, etc.

22. Ad primum in oppositum. Ad primum istorum potest dici quod non est manifestum animam esse imperfectam, quando separatur a corpore. Et cum probas, quod pars, etc. dico quod licet pars sit imperfectior quam totum, et per consequens quando est sub actu proprio, quam quando est sub actu totius, quia aliter non esset pars, quæ dat *esse* toti, sicut forma dicitur dare *esse* composito, et non accipit aliquod aliud *esse* a dato in se, si non det illud *esse* toti, non tamen propter hoc est in se imperfectior, quia

non caret aliquo *esse* in se, quod habuit secundum se in toto. Sed pars, quæ accipit *esse* a toto, non est ita perfecta separata a toto, sicut quando est in toto, sicut est de materia, quæ in toto composito accipit *esse* actuale et distinctum per formam, quæ est ei unita, quæ dat per se *esse* toti, et sibi perfectius *esse*, quam prius habuit. Anima autem est forma corporis, et non materia, ideo ipsa non recipit perfectionem in toto, et per consequens ipsa in se æque est perfecta separata et conjuncta. Exemplum ad hoc est de calore, qui dat *esse* calidum, et calefacit, quando est in materia, et si esset separatus, et non calefaceret, non minus perfectus esset in se tunc quam prius.

Pars extra totum est imperfecta, explicatur.

23. Ad secundum.

Ad secundum, dico quod inclinatio vel appetitus naturalis est duplex : Unus consequens potentiam passivam, quæ est ad *esse* ; alius consequens potentiam activam, quæ est ad *agere*, vel ad actum secundum. Si intelligatur quod anima appetat, vel inclinetur uniri corpori appetitu consequente potentiam activam, quæ est *agere*, ut perfectum quoddam ad communicandum perfectionem suam toti, et actum suum, sic, inquam, est verum quod anima habet appetitum vel inclinationem naturalem ad corpus, ut perficiat illud actu suo, et communicet illi perfectionem suam essentialem, quam ex se habet, et non ex unione ejus cum corpore. Et de isto appetitu vel inclinatione naturali, non sequitur quod esset frustra, vel violentum, si nunquam uniretur corpori, quia nullam perfectionem, vel actum recipit ex unione ejus cum eo, quia ratio violenti non accipitur per respectum ad principium activum, sed passivum, sicut Deus nunquam perfectionem suam ad extra communicaret, quia utrumque potest in se manere absque hoc quod communicet perfectionem suam alteri. De Deo patet ex Augustino 3 *Confessionum* c. 4. *nec propter illa beatior*, loquitur de creaturis.

Inclinatio naturalis activa non arguit imperfectionem, si non impleatur

A. Violentum quid sit explicatur.

Si autem intelligatur quod inclinetur, et appetat uniri corpori appetitu consequente potentiam passivam, qui est ad *esse*, et ad actum primum, qui recipit aliquid in corpore, tunc dico quod etsi sic quandoque naturaliter inclinetur ad communicandum corpori *esse*, et actum primum, et motum, et vivere, et hujusmodi, non tamen perpetuo, ut post mortem, quia eamdem formam redire dicit Philosophus esse impossibile, quia non est semper nata sic semper communicare corpori, nam secundum Avicennam appetitus animæ satiatus esset, si non esset unita corpori ; sed cum unitur corpori mediantibus sensibus, acquirit scientiam, quam tamen scientiam, postquam eam acquisierit per sensus corporis, habet, nec amplius indiget corpore vel sensibus.

Dico igitur quod prima propositio est naturaliter nota, sed non secunda vel tertia, quia ad illas sic esse notas lumine naturali non est demonstratio, nec ratio simpliciter necessaria, sed tantum probabilis; et ideo conclusio non est naturaliter nota, sed tantum probabiliter. Quod patet per Aposto-

24.

lum, cui *Act.* 17. dictum est, *insanis Paule*, licet ipse incorruptibilitatem et immortalitatem animæ persuaderet Philosophis. Non tamen est usus contra eos ad hoc probandum rationibus necessariis, sed tantum probabilibus, aliter non dixissent ipsum insanire, si naturaliter hoc eis fuisset notum. Cum enim dixit 1. Corinth. 15. *Si non resurgunt mortui, vana est spes nostra;* similiter, *si tantum in hac vita speramus. miserabiliores sumus cunctis gentibus*, hoc est inconveniens; igitur illud, ex quo sequitur. Hoc argumentum est probabile tantum, et non simpliciter necessarium. Cum enim omnium unus sit rector, Reipublicæ, et bonis multa mala, et similiter malis multa bona eveniant in vita ista, igitur si non esset bonis alia vita speranda, merito essent boni miseriores omnibus, et feliciores mali.

Secundo. Item, hoc probat ipse per similitudinem de grano frumenti misso, quod non faceret fructum, si non prius moreretur; igitur nec homo potest habere fructum beatitudinis ante mortem; igitur post mortem exspectanda est alia vita. Istud est simile quoad hoc, quod neutrum habet fructum suum, nisi prius moriatur; dissimile quoad hoc, quod idem granum numero post mortem et putrefactionem ejus in terra, non manet. In proposito vero idem homo numero manet postea, et ante. Hoc apparet per Augustinum de Trin. 13. c. 19. *Peritissimi Philosophi ad hoc vix pervenerunt.* Item Gregorius 14. Moralium: *Quid aliud mundus in suis exemplis ostendit, nisi spem nostræ resurrectionis?* In illis tamen non redit idem numero, postquam corruptum est, sicut redit in proposito.

Idem numero homo resurgit. Augustin. Gregor.

Ad primum argumentum secundæ quæstionis, cum dicis, desiderium naturale non est frustra, concedo. Et cum dicis in minori quod desiderium naturale est ad semper vivere, et immortalitatem, concedo, sed istud non est notum lumine naturali. Ad probationem de naturali fuga mortis per Apostolum 2. *Cor.* 5. quod *nolimus expoliari*, quia eodem desiderio appetitur unum contrariorum, et oditur reliquum, dico quod quilibet homo fugit naturaliter illatam sibi pœnam mortis, sicut quamlibet pœnam nunc fugit, quia tunc naturaliter appetit suum *esse*, et quietem, sive salutem ab illa pœna; sed non sequitur, qui nunc naturaliter fugit omnem pœnam, igitur pro semper, vel in infinitum appetit quietem, et suum *esse*, sed est fallacia consequentis. Nec hoc potest probari ratione necessaria plus de morte quam de quacumque alia passione pœnali, quia omnem pœnam naturaliter fugit pro nunc,

25. Ad primum argument. secundæ quæst.

Desiderium ad semper esse non demonstratur esse naturæ.

Ad aliud, cum dicis quod notum est naturaliter, quod nulla tota species caret suo fine, credo, quia quilibet potest naturaliter consequi suum finem. Sed quando accipis quod homo non potest consequi finem suum in vita sua, dico quod hoc non est notum lumine naturali, quia secundum Philosophum, et finis et felicitas hominis simpliciter est speculatio, quam potest homo simpliciter consequi in hac vita, sicut patet, 10. *Ethic.* c. 10. *et* 1. *c.* 3. nam secundum eum

Ad secundum.

Beatitudo appetitur naturaliter Sed non scitur naturaliter in quo consistit nec quod non posse consequi in hac vita.

ibidem, ad hoc quod sit simpliciter felix, *oportet eum esse sanum, et habere famulatum, et alia bona fortunæ*, quæ non conveniunt homini nisi in vita ista, quia Philosophi nunquam de alia felicitate locuti sunt, nisi de illa, quæ potuit acquiri in vita ista. Verum est igitur quod aliqua beatitudo et felicitas nota est lumine naturali, sed non illa, quæ consistit in clara Dei visione post hanc vitam, quia illa solum tenetur ex creditis.

26. Ad tertium. Ad aliud, cum dicis quod notum est lumine naturali quod quælibet species, etc. concedo. Sed cum dicis ultra, species humana aliquando erit finita, quia non continuatur nisi per generationem, quæ aliquando terminabitur, respondeo quod speciem humanam, vel aliquam aliam, aliquando finiri, non est notum ratione naturali, sicut nec quod generatio aliquando terminabitur, quia Philosophi posuerunt generationem fieri in infinitum a parte post, sicut a parte ante, et magis, et ideo nunquam posuerunt eam finiri, nec aliquam speciem. Est igitur creditum, et non demonstratum, quod generatio terminanda est aliquando. Et dato quod esset notum, quod generatio hominis nunquam esset finienda, adhuc dico quod hoc non concludit perfectionem in specie humana majorem quam in infima specie, quia semper manere per generationem est imperfecte manere, quia potentialiter et sub motu; igitur si aliquo alio modo maneat in se fixe et immobiliter, hoc non convenit ex parte generationis, sed ex aliquo alio non naturaliter noto.

SCHOLIUM V.

Ad primam quæstionem ostendit ex variis Scripturis et ex symbolis resurrectionem futuram esse, de quo August. 20. Civit. c. 11. Hieron. in 65. Isaiæ, Gregor. 17. Moralium. 5. D. Thom. in addit. q. 81. art. 1. Circa possibilitatem hujus, sententia D. Thom. est, alia ab homine non posse eadem numero redire, si corrumpantur; hominem autem posse, quia nec materia nec forma ejus interruptæ sunt. Hanc refutat Doct. evidenti loco August. Secundo, quia corrumpitur totum, quod tamen redit. Tertio, sequeretur non redire corpus, quia forma ejus in corruptione destruitur, de quo late supra d. 11. q. 3. a. n. 30. Quarto, sequeretur quod Deus non posset reproducere lapidem corruptum, quia ejus forma perit. Quinto, si accidentia non redeunt eadem, sequitur quod homo resurgens non habebit eamdem proprietatem. Sexto, falsum est animam esse totum esse hominis. Septimo, identitas numerica rei non dependet a continuatione vel interruptione existentiæ, quia mutatio posterioris, ut est duratio, non infert mutationem prioris, et ibi tantum variatur duratio.

Ad primam quæstionem, quia ita est, patet ex solutione secundæ, et manifestum est ex multis sacræ Scripturæ locis ex *Job*. 19. ex 2. *Machab*. 12. ex 1. *Cor*. 15. ad *Thessalon*. 4. et aliis plurimis auctoritatibus. Deinde in secundo articulo præcedentis quæstionis possibilitas resurrectionis mortuorum, probatur persuasionibus, licet non demonstrationibus. Tertio inter articulos fidei omnia Symbola enumerant resurrectionem mortuorum; igitur, quia ita est, certum est. 27. [illegible]

Sed quomodo, vel qualiter fiat resurrectio, est major difficultas. Circa quam dicunt aliqui quod si anima sensitiva ponatur alia Sententia D. Thom. 4. d. 44. q. 1. art. 1.

forma ab intellectiva, non videtur facile probare resurrectionem, nam si non potest esse idem animal numero, non potest esse idem homo numero, quia ad negationem consequentis sequitur negatio antecedentis, non e converso. Sed in his, quæ interrumpuntur, non potest redire idem numero; igitur si anima sensitiva, a qua dicitur aliquid esse animal, alia existens ab intellectiva interrumpatur per mortem, per corruptionem, non potest redire idem animal numero; igitur nec idem homo numero. Ponenda est igitur in homine tantum una forma, scilicet anima intellectiva, et materia prima, quæ est altera pars compositi, quæ semper eodem modo remanet non interrupta. Anima autem intellectiva, ex quo est totum *esse* compositi, quia *esse* ejus est *esse* totius, unita materiæ, communicat composito totum suum *esse*; separata autem habet totum id *esse*, quod erat *esse* totius compositi, et per consequens quando homo moritur, non redigitur in nihil, sed manet idem quod prius, quia anima manet eadem, cujus *esse* est *esse* totius, et ita possunt istæ partes simul reuniri, et sic redire idem numero. Aliæ vero formæ ut formæ mixti, et formæ accidentales, non remanent postquam separantur, et ideo non possunt redire eædem numero; homo tamen potest redire idem numero post mortem, quia anima, quæ est totum *esse* hominis, manet eadem separata et conjuncta.

Alia a homine non posse resurgere et hom.

28. Impugnatur

Contra istam opinionem arguo per auctoritatem et rationem. Per auctoritatem sic : Augustinus *de Civitate Dei lib.* 22. *c.* 28. dicit, quod *si omnino periisset materia ista, et nunquam in quibuscumque naturæ latebris latitaret, posset eam Deus totaliter reparare, si vellet, quia non solum potest id facere ipse in reparatione destructi, sed etiam annihilati*; igitur.

primo quoad primum assertum

Per rationem arguo sic : In homine est aliqua entitas positiva, quæ non est materia, nec forma, nec istæ partes conjunctim, vel divisim, sicut probatur per Philosophum. 7. *Metaph. c. ult. et lib.*9. Entitas positiva est causata a causis intrinsecis, quia ex quo est in homine, et non est pars aliqua, oportet quod vel causetur ex causis intrinsecis, vel quod nullum ens habeat causam intrinsecam. Istud autem causatum, quod non est *esse* partis, nec *esse* totius, aliquando est destructum partibus manentibus, sed disjunctis. Patet, quia aliter mors non terminaretur ad destructionem hominis, nec aliter homo esset vere mortuus, et illud destructum repararetur idem numero, quia aliter non vere resurgeret quilibet homo idem numero, quod hæreticum est ; igitur non ideo redit homo idem numero, quia non constat alia forma a sensitiva.

Secundo Aristot. In homi[ne] datur ali[a] entitas positiva partibu[s] conjuncti[m] et divisi[m] distincta

Prima ratio illius opinionis oppositæ concludit oppositum ; cum enim necesse sit dare in homine aliquam aliam formam præter formam intellectivam, quæ corrumpitur, et non manet in morte vel destructione hominis, cum materia prima non possit esse terminus corruptionis, nec anima intellectiva, quia constat quod ipsa

semper manet, sequitur quod talis forma sit terminus illius destructionis, et homo idem numero resurget quod prius; igitur sequitur quod illa forma sit alia a forma intellectiva, et per consequens quæ interrumpuntur possunt redire eadem numero. De hoc supra habetur in materia Eucharistiæ, ubi probavi quod prima materia non potest esse terminus conversionis contra ista falsigrammata.

Destructum idem numero potest redire.

29. Tertio. Deus ita potens est post corruptionem sicut ante productionem.

Quarto.

Item hæc positio dicit quod Deus non posset reparare aliquod elementum mixtum idem numero in homine, postquam destructum est, quod non video esse verum, quia non est major contradictio, quod idem numero possit reparari postquam corruptum est, quam quod idem numero possit fieri et conservari antequam corruptum, quia virtus, quæ potest super unum, potest super aliud, et sola illa virtus.

Præterea omnia accidentia perfecta, saltem quæ sunt totius, destruuntur in corpore, toto destructo, quia talia accidentia perfecta, ut propriæ passiones, per corruptionem totius non possunt manere in anima separata, quia separata non est capax talium accidentium corporalium, nec manet in materia nuda post corruptionem, ut prius est probatum; igitur cum homo resurget cum accidentibus perfectis, et non eisdem numero per te, igitur aliis numero, et tunc, cum propria passio non redibit eadem numero, tunc non esset propria, quia omnis propria est numeralis; hoc autem inconveniens est, quia inconveniens est idem subjectum numero redire, et passionem numero eamdem ei propriam non redire.

30.

Præterea, quod dicit quod animæ *esse* est *esse* totius hominis, non capio quod sit verum, sicut patet per primam rationem.

Primo.

Contra hanc opinionem, quia *esse* totius est aliud ab *esse* utriusque partis conjunctim et divisim, sicut patet per Philosophum, ubi supra, *esse* animæ est *esse* partis, quia aliter anima esset homo, quod est falsum; igitur.

Secundo.

Item, secundum eum, anima est imperfecta extra totum, tunc arguo: Habens idem *esse* totius extra totum, quod communicat toti, non caret aliqua perfectione extra totum. Sed anima separata a corpore habet idem *esse* in se, quod communicavit toti, quando fuit conjuncta; igitur non est imperfecta, nec caret perfectione extra totum, quod est contra te; igitur.

Tertio.

Aliter posset sic formari ratio: Non habens totale *esse* extra totum quod habet in toto, non habet in se *esse* illius totius. Sed anima separata a corpore et a toto, non habet totale *esse* illud quod habet quando est conjuncta, quia, per te, est imperfecta extra totum, quod non contingeret, si *esse* ejus esset *esse* totius; igitur non habet in se *esse* totius. Contradictio enim est, quod *esse* ejus extra corpus sit *esse* totius, et tamen quod extra corpus sit imperfecta, cum utrobique habeat æque nobile *esse*.

31.

Præterea, quod dicit quod illa quæ interrumpuntur, non possunt redire eadem numero, non intelligo, quia si hæc res producta in *esse*

a Deo in hoc instanti, conservatur a Deo non solum in hoc instanti, sed in toto tempore habito usque ad aliud instans, hæc res, vel hoc *esse* hujus rei, est idem numero, et non variatur propter illa diversa instantia in hoc instanti, vel in illo. Sed modo ita est, quod conservatio hujus rei in ultimo instanti non dependet a priori instanti, nec a continuatione temporis intermedii, sed solum a continuatione conservationis, quia Deus continue in quolibet instanti rem conservat, aliter in quolibet instanti cederet in nihilum, quantum esset ex se. Igitur si Deus rem productam, quam conservat in quolibet instanti, non conservaret in tempore intermedio, sed tantum ut in ultimo instanti, haberet idem *esse* numero in ultimo instanti quod in primo, non obstante quacumque interruptione temporis intermedii, quia non dependet *esse* quod modo est, a tempore intermedio quod præcessit, sed solum a productione et conservatione divina respectu ejusdem *esse*. Dico igitur quod idem homo numero resurget non obstante interruptione temporis, per restitutionem multorum deperditorum eorumdem numero.

SCHOLIUM VI.

Sententiæ Ægidii, per naturam nihil idem numero posse redire, quia non potest idem motus, vel mutatio rediro, et per Deum sine mutatione potest idem redire. Rejicitur primo, quia in mutatione per Deum materia mutatur a privatione ad formam. Hac occasione disputat, et pulchre resolvit passionem fieri posse sine omni mutatione, id est, a privatione ad formam, quia prius natura creatur materia, et patitur recipiendo formam, qua tamen privata non fuit, supponendo quod simul tempore sunt.

Alii dicunt reverentius, quod Deus potest reparare idem numero postquam corruptum est, sed non natura. Cujus probatio est, natura non reducit aliquid nisi per motum et mutationem, quia requirit passum in quod agat; per motum autem et mutationem non potest idem numero reduci quod prius; interruptio enim temporis, quod est mensura et numerus motus, contradicit unitati motus et mutationi; igitur et unitati numerali rei prius destructæ; et ideo contradictio est quod idem numero redeat, quod corruptum est per naturam. Deus autem potest facere idem numero redire, postquam corruptum est propter oppositum modum agendi; ex quo enim non agit per motum et mutationem, quia non requirit passum in quod agat, sed totum immediate producit, et sic potest reducere idem numero; non enim formæ prius corruptæ repugnat reduci idem numero, nisi per motum et mutationem. 32. Ægidii sententia.

Contra istud arguo sic: Hæc ratio supponit quod Deus sine quocumque motu vel mutatione possit reducere, vel reducat idem numero, quia agere sine motu et mutatione est medium probandi aliquid posse reducere idem numero postquam corruptum est; sed falsum est quod Deus reducat idem numero prius corruptum sine quocumque motu et mutatione, quia quidquid transit a privatione formæ substantialis ad for- 33. Refutatur Ægidius. Materia in resurrectione mutatur.

mam substantialem, mutatur, secundum definitionem mutationis, 5. *Physicorum*. Sed ante resurrectionem, a tempore vel instanti mortis, materia erat sub privatione formæ substantialis, sive sit una, sive plures, et per resurrectionem fit sub illa forma; ergo mutatur.

Deus ... it agere sine ... atione.

Sed dubium est, an Deus posset agere sine omni motu et mutatione? Et videtur quod non, quia actio Dei ad extra, abstrahendo eam ab actione et passione, quæ fundantur in motu et mutatione, non videtur nisi quædam relatio, vel quidam respectus de genere Relationis; relatio autem non potest esse principium, nec terminus actionis, 5. *Physicorum text*. 10.

...ristot

34. Dico quod Deus sine omni motu et mutatione potest agere ad extra, actione, quæ secundum rationem est de genere Actionis, cui correspondet in re extra, ut in passo, passio de genere Passionis. Quod autem in Deo sit actio de genere Actionis secundum rationem, probo sic : Materia naturaliter est prior, natura et origine, forma, quia susceptivum ejus, et simul duratione cum ea, non obstante prioritate materiæ secundum originem. Sed Deus potest causare prius, ut prius est alio sine illo ; igitur potest materiam prius natura producere quam formam, et simul cum ea secundum durationem; tunc sic : Si Deus prius ordine naturæ producit materiam quam formam, prius ordine naturæ creat, vel producit eam, quam imprimat ei formam, et per consequens materia dependet ad Deum prius quam recipiat formam, et ita prius refertur ad Deum creantem quam ad formam quam recipit. Relatio autem ejus ad formam istam quam recipit, est respectus de genere Passionis, non respectus intrinsecus adveniens de genere Relationis, nisi quia circumscripto agente non oritur forma ex potentia materiæ, sed producitur de materia per actionem agentis, quæ est actio de genere Actionis secundum rationem correspondens passioni, quia patitur materia in recipiendo formam sibi impressam. Hæc autem passio in materia respectu receptionis formæ, non est proprie mutatio, quia mutatio non est nisi inter opposita, ut inter privationem et habitum, vel formam. Sed materia prius natura creata quam recipiens formam, et simul duratione cum ea in isto priori non fuit sub privatione, quia tunc in eadem parte materiæ simul duratione essent forma et ejus privatio, quod est impossibile. Patet igitur quod Deus potest aliquid agere actione de genere Actionis secundum rationem in comparatione ad creaturam extra, et creatura extra vere patietur passione de genere Passionis, et sic refertur ad Deum.

Dari potest ...

Non igitur sequitur si dicere in divinis tantum dicat respectum de genere Relationis, quod etiam creare, vel producere ad extra, ut creatio actio, vel creatio passio cujuslibet creaturæ, sit tantum de genere Relationis, quia in divinis, ut probavi *in primo libro dist*. 5, *q*. 2 est productio personæ, sed non de aliquo, ut materia vel quasi

materia, sed persona est terminus primus productionis et virtutis productivæ. Sed in proposito forma producitur de aliquo in aliquo, quia de materia, cui per actionem Dei imprimitur. Unde simpliciter falsum est quod respectus creaturæ ad Deum, et Dei ad creaturam, qui sunt creatio, actio, et creatio passio, sint relationes, vel respectus tantum de genere Relationis, ut sunt respectus dictionis activæ, et dictionis passivæ in divinis, ut supponitur, sed sunt alii et alii respectus formaliter distincti, sicut sunt alia et alia extrema formaliter distincta alterius rationis. Aliud enim est producens et productum, et aliud imprimens et cui fit impressio. Quando enim Deus producit aliquam personam in divinis, vel materiam prius natura, quam imprimat ei formam, ibi inter producentem et productum est habitudo intrinsecus adveniens ex natura utriusque, vel alterius extremorum; sed quando in alio instanti naturæ postquam materia creata est, imprimit ei formam, incipit esse illius passionis in materia, ut in passo, cui in Deo correspondet actio, vel respectus actionis de genere Actionis secundum rationem.

Ad objectionem.

Ad argumentum igitur, dico quod assumptum est falsum, nam actio ad extra est respectus extrinsecus adveniens de genere Passionis, ut receptus in creatura; de genere vero Actionis, ut in Deo secundum rationem.

36. Ad rationem Ægidii respondet dupliciter.

Ad rationem alterius opinionis ultimæ, cum dicit quod motus non potest redire idem numero, nisi sit continuus, dico quod licet iste motus non sit unus unitate continuitatis cum motu præcedente, ita quod unitas ejus sit continuitas unius partis cum alia secundum extensionem, quia sic interruptus non posset redire idem numero, est tamen unus unitate identitatis, et sic potest reparari; nec valet quod dicit ultra.

Dato etiam quod concedatur quod motus non posset reparari idem numero, non propter hoc sequitur quin forma, quæ est terminus motus, possit reparari eadem numero. Licet enim termini distinguant motus, non tamen idem terminus exigit semper eumdem motum, sed est fallacia consequentis a destructione antecedentis, scilicet, motus est idem et ejusdem rationis cum terminis: igitur ubi motus diversi, et termini diversi, non sequitur, quia diversæ lationes specie, ut motus rectus, et motus circularis, qui adeo sunt alterius rationis, ut non sint comparabiles, 7. *Physicor. text.* 21. sunt ad idem *ubi*, et ad eumdem terminum specie, vel numero, 5. *Physicorum.* Similiter motus propagationis sunt ad idem imperfectum, quia idem imperfectum potest sic et sic, ex semine scilicet, et sine semine produci. 7. *Metaphys. text.* c. 31. et secundum Augustinum, 3. *de Trinit. c.* 9. idem specie potest generari univoce et æquivoce; potest igitur motus aliunde distingui quam a termino tantum. Patet etiam hoc idem in proposito de generatione et resurrectione, quæ sunt diversæ productiones ad idem.

Diver[sorum] motu[um] termi[ni] [ea]rent[...] ad ide[m] Arist[...]

Augu[stinus]

SCHOLIUM VII.

Resolutio Doctoris, resurrectionem esse creditam. Item destructa et annihilata posse eadem numero redire, quia negatio sequens *esse*, est ejusdem rationis cum negatione præcedente, et non magis una repugnat ipsi *esse* quam altera. Secundo, quia varietas posterioris ut durationis, non tollit unitatem prioris, ut substantiæ.

37. Dico igitur quod resurrectio tenenda est tanquam quid creditum; fieri autem posse ita probatur: Si omnia essent annihilata, quæ præfuerunt, tam anima intellectiva quam materia, adhuc possunt reparari eadem numero; igitur si manserit anima intellectiva, et materia, cum aliqua alia per mortem sunt destructa, adhuc illa in resurrectione possunt reparari, et reparantur eadem numero. Probatio antecedentis: Negatio succedens destructioni alicujus entis, est ejusdem rationis cum negatione, quæ præcessit positionem ejusdem entis; igitur non est major contradictio, si idem numero reducatur postquam destruitur, vel annihilatum est, quam fuit producere illud, antequam tale ens factum est. Sed non est contradictio quod ad idem numero fieret, cujus negatio præcedat positionem ejus; igitur nec quod idem numero repararetur, postquam destructum est; sicut enim non includit contradictionem quoad primum *non esse* sui, quin post ipsum *non esse* possit totum suum *esse* accipere, sic nec quoad *non esse*, quod sequitur *esse*, includit contradictionem, quin post tale *non esse* posset totaliter esse.

Probat resurrectionem primo.

Item, hoc idem probo ex parte unitatis illius, quod est idem numero, scilicet suæ singularitatis, sicut varietas in posteriori non variat unitatem in priori; sed *esse* et hoc idem numero, est prius quam esse in hoc tempore vel in illo, quia prius est unumquodque in se intrinsece unum, quam variatur in comparatione ad quamcumque causam extrinsecam; igitur non oportet ipsum hominem variari in se propter hoc, quod habet *esse* in primo instanti, et ultimo ex interruptione temporis; igitur eadem virtute, qua potest res produci post *non esse* simpliciter, potest reparari ad *esse* eadem numero, postquam habuit *esse*, et per consequens materia prima potest redire ad formam corporalem, et ad actum eadem numero, quæ prius habuit, saltem ea quæ necessaria sunt ad animationem corporis ab anima intellectiva.

Secundo.

38. Ad primum argumentum principale *ex Ecclesiaste*, dico quod Salomon ibi ut concionator loquitur, modo in persona sapientum, modo in persona fatuorum. Dixit autem illud verbum in persona fatuorum, non definiendo, sed loquendo quantum ad hoc, quod apparet sensui exteriori.

Ad 1um principale.

Ad secundum de auctoritate Philosophi, dico quod ista, et similes auctoritates, si concluderent, tantum concluderent de morte naturali, quia Philosophus tantum loquitur de tali transmutatione; dicit tamen quod non est necesse oppositum fieri, sed non quod sit impossibile.

Ad secundum.

Ad tertium, dico primo, conce-

Ad tertium. Problema, inerit eadem passio et unio in resurrectione.

dendo quod non redit eadem unio, et hoc si accipiatur *unio* pro unione passione, sive relatione consequente, sic enim non est *esse* compositi, quia est respectus extrinsecus adveniens.

Aliter potest dici, quod est eadem unio, sive relatio. Ex quo enim idem fundamentum et idem terminus redeunt numero eadem, redit eadem habitudo. Unde Beatæ Virginis ad Christum est modo eadem maternitas, quæ fuit ante resurrectionem, quia idem fundamentum et idem terminus.

QUÆSTIO III.

Utrum natura possit esse causa efficiens resurrectionis?

Arist. 2. *de Generat. in fine.* Aug. 12. *Civit. c.* 13. D. Thom. D. Bonav. Argen. Suar. *citati q. præcedent.* Rada 4. *p. controv.* 15. *art.* 3. Scot. *hic. q.* 3. *et* 7. *Met. q.* 8. 9. *et* 10. *et* 2. *Phys. q.* 4.

1. Argument. primum affirmativum.

Quod sic videtur, quia in natura est potentia passiva ad resurrectionem; igitur in natura erit potentia activa ad resurrectionem. Antecedens patet, quia anima naturaliter inclinatur ad corpus, ut ad proprium perfectibile, et corpus inclinatur naturaliter ad eam, ut ad propriam perfectionem, quia secundum Philosophum *primo Physicorum*, materia naturaliter appetit, ut perficiatur ea. Consequentia patet, quia nulla potentia potest esse frustra in natura secundum Commentatorem 12. *Metaphys. text. c.* 12. Sed si cuilibet potentiæ passivæ in natura non corresponderet aliqua potentia activa naturalis potens illam potentiam passivam reducere ad actum, frustra esset potentia passiva in natura.

Item, in transmutatione naturali est duplex processus, unus resolvendo et alter componendo; igitur sicut se habet resolutio ad suum terminum, ita compositio. Sed natura resolvendo reducit ad idem numero, de quo corpus humanum fuit factum, scilicet ad materiam primam; igitur et componendo facit illud idem numero reverti, quod de illa materia fuit factum. Secundum

Item, ubi est eadem materia, et idem efficiens, videtur esse idem effectus; sed aeris primo corrupti in ignem, et ignis corrupti in aerem secundo genitum est eadem materia, et potest esse idem efficiens; igitur aer prius corruptus potest postea idem numero redire per naturam. Tertium.

Contra, Dionysius de divinis nominibus, cap. 6. *Resurrectio est supra naturam;* igitur natura illius nullo modo erit causa efficiens. Ratio ad opposit

Item, natura non potest producere animalia perfecta productione æquivoca, scilicet sine semine, ut patet per Commentatorem 8. *Physic. com.* 46. contra Avicennam. Sed homo est perfectissimum animalium, quod producit univoce, id est, ex semine per generationem; igitur non potest ipsum producere æquivoce per resurrectionem.

SCHOLIUM I.

Sententia Platonis et aliorum Philosophorum, omnia eadem numero reditura post 36. millia annorum; hanc refutat ex Augustino, cujus rationibus addit alias optimas, mathematicas, physicas et morales, de quibus vide eum fusius in Oxon. hîc a n. 3.

2. esurrectio quid. Respondeo ad quæstionem, et dico secundum Damascenum libro 4. cap. ultimo: *Resurrectio est ejus, quod cecidit, surrectio.* Sed totus homo compositus ex amina et corpore per mortem primo cecidit, et postea corpus cecidit per resolutionem in cineres; igitur si ejusdem hominis debeat esse resurrectio, oportet quod totum redeat. Hoc autem fit quodam ordine incipiendo a reparatione corporis, quod ultimo resolvebatur in cineres, et deinde ad unionem animæ ad corpus; igitur dupliciter potest intelligi quæstio, uno modo: An scilicet reparatio corporum habeat causam activam in natura; alio modo, an totaliter resurrectio hominis habeat totalem causam activam in natura.

Duplex sensus aestionis.

ugustin. Opinio latonicorum omnia reditura post 36. millia annos.

De primo est quædam opinio, scilicet Platonis, quam recitat Augustinus 12. *de civitate Dei. cap.* 13. qui dicit quod natura potest reparare omnia eadem numero in generabilibus et corruptibilibus, et per consequens omnia generabilia et corruptibilia, quæ tantum sunt corporalia, possunt redire eadem numero.

Ratio ad hoc talis est: Ex quo corpora cœlestia habent universalem causalitatem super omnia ista inferiora generabilia et corruptibilia, et difformitas eorum in dispositione et situ est causa difformitatis in genere effectuum, sequitur quod uniformitas dispositionis quam habent, quando aliquod corpus produxerunt, erit causa uniformitatis illius effectus; igitur si aliquod corpus virtute influentiæ cœlestis generetur modo, et postea corrumpatur, sequitur quod alias virtus cœli, quando erit in dispositione in qua fuit, quando illud corpus generavit, eumdem effectum numero reducet et reparabit: ad talem autem dispositionem possunt redire corpora cœlestia post 36. millia annorum secundum Ptolemæum *in Almagesto.*

Istam autem opinionem redarguit ibi Augustinus, et primo per auctoritatem Apostoli Rom. 6. *Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur*; et similiter per illud Thessal. 4. *et sic semper cum Domino erimus;* similiter per illud Psalmi 11. *Tu Domine salvabis nos a generatione hac in æternum*; igitur non erit talis circulus post tot annos. Addit autem quod congrue potest dici de eis illud ejusdem psalmi: *In circuitu impii ambulabunt,* non quod vita eorum sit per circulum reversura vel retrocessura, sed quia ex modo talis erroris, talis est eorum via.

3. Augustin. redarguit hunc errorem auctoritate.

Item, arguit per rationem de beatitudine sic: Non est vera beatitudo, nisi sit sempiterna et perpetua; aut igitur credit illam beatitudinem esse sempiternam, quæ est per talem circulationem, et tunc anima ejus falso errore beata erit, quod est impossibile; aut timet quod sit aliquando finitura, sed quomodo tunc est beata cum tali pœna et timore, quasi dicat, nullo modo; quære ibi Augustinum.

Deinde ratione.

Respondet etiam ad illud, quod dicitur Eccles. 1. *nihil novum sub Sole*, quod habet hic intelligi de novitate secundum genus, non de novitate secundum numerum.

Præterea, contra illam aliter po- 4

Refutatur idem error rationibus. Primo.

test argui : Activo redeunte eodem, et omnino eodem modo se habente, nisi redeat passivum omnino idem, non redit effectus idem, quia secundum Philosophum 8. *Metaphys. cap.* 3. ad unitatem ejusdem effectus producti non solum requiritur identitas agentis, sed etiam passi, vel materiæ, quia in *esse* effectus non tantum dependet ab agente, sed a passo et materia, et per liberum arbitrium, sive voluntatem potest aliquis aliquod corpus transferre de loco ad locum, et locatum movere, quod post talem motum non esset in eadem dispositione ad corpora cœlestia, et influentia eorum, in qua prius erat in comparatione ad illa post talem circulum ; igitur non redit idem post talem circulum.

Ad identitatem effectus requiritur identitatem passi vel materiæ.

Secundo. Aristot.

Item, hæc opinio reprobatur ab Aristotele *primo Posteriorum, text.* 4. quia ad eam sequeretur quod addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Probo, per hoc enim quod anima unitur corpori, non corrumpitur habitus, qui præfuit in ea, quia tunc unita actualiter corpori nihil posset scire, quia non posset habere naturalem habitum scientiæ ; igitur si anima eamdem scientiam post talem circulum habebit, quam habuit in corpore aliquando ex influentia corporis cœlestis in corpus, non acquireret habitus scientificos de novo. Sed hoc est falsum, quia impossibile est, ut dicit, nos habere habitus nobilissimos, scilicet intellectivos, et quod lateant nos.

Tertio.

Præterea, aliqui forte motus cœlestes, vel corporum cœlestium, sunt improportionabiles et incommensurabiles, quia magnitudines super quas sunt, possunt esse incommensurabiles et improportionabiles, ut patet *ex* 10. *Euclidis de costa et diametro quadrati*. Unde motus factus super costam et ejus diametrum, non possunt esse commensurabiles, quia magnitudines non possunt esse commensurabiles, et per consequens non possent mensurari aliqua una et eadem mensura, et ita non possunt redire ad eamdem dispositionem quam prius, et ita nec eadem numero.

Diameter est incommensurabilis costæ. De hoc vide in 2. d. 2. q. 9

SCHOLIUM. II.

Sententia asserens per naturam nihil idem numero posse redire, suadetur variis locis Arist. et rationibus, sed præfertur opposita ; et solvuntur rationes hujus, de quo latius agit in Oxon. hîc q. 3. a n. 8.

5\. Goffr. quodl. 69 2. Ægid. theoremate 1. Henr. quodl. 4. q. 13. et quodl. 8. 9 5. probant primo ex Arist.

Alia est opinio, quæ dicit quod nihil de numero prius corruptorum potest postea redire per naturam. Hæc opinio imponitur Philosopho 2. *de Generatione text. ult.* quod *forma corrupta non potest per naturam eadem numero redire*. Similiter 5. Physicorum text. 36. et 14. *Illa quæ generantur per propagationem, non possunt fieri per naturam nisi ex semine et materia aliqua,* quia agens naturale necessario præsupponit passum in quod agat. Unde dicit, necesse est primum fieri semen, sed non statim animalia ; sed reformatio corporum humanorum erit ex eorum materia, sed mediante semine ; igitur.

Secundo.

Item, *libro Prædicamentorum cap. de opposit. text.* 14. dicit Philosophus, quod *a privatione ad habitum non est regressus,* sed secundum eumdem *mors est privatio vitæ*, et sui proprii

habitus; igitur ab ea ad vitam non est reditus per naturam.

Item 6. *Ethicorum cap.* 3. dicit quod *hoc solo privatur Deum ingenita facere, quæ facta sunt;* igitur et facere entia, quæ jam facta fuerunt non entia.

Ad hoc ponitur talis ratio: Idem non potest de novo generari, nisi ex eadem materia tota, quæ est in prima, quia in secunda generatione communiter dividitur et spargitur; igitur non potest, etc.

Item, agens naturale non agit nisi per motum et mutationem, cum requirat passum, quod debet transmutari; sed motus et mutatio non redit idem numero, cum est interrupta; igitur.

Item, confirmatur, sicut se habet productum ad hoc productum, ita productio ad hanc productionem; igitur permutatim sicut productum ad productionem, ita hoc productum ad hanc productionem; sed nihil potest esse productum sine productione; igitur nec hoc productum sine hac productione.

Item, nihil potest produci nec esse a natura, ad quod vel in quo modo non est potentia passiva, quia cuilibet potentiæ activæ in natura correspondet propria potentia passiva; sed corrupto aliquo, non manet in eo potentia naturalis ad formam eamdem, quæ prius fuit ad eam; igitur corruptum non potest postea produci. Minor probatur dupliciter, primo, quia secundum Commentatorem, *primo Physic.* adveniente forma, corrumpitur potentia ad illam formam; sed potentia desinens esse non redit eadem respectu illius, quod corruptum est. Secundo sic: potentia non est nisi ad præsens, vel ad futurum, non autem ad præteritum; sed corruptum est præteritum; igitur ad illud non est potentia.

Ad [illegible]

Ultimo arguo sic: Idem numero non potest redire naturaliter, nisi redeat eadem potentia numero; sed potentia non potest redire naturaliter eadem numero, quia forma cum corrumpitur, non resolvitur in eamdem possibilitatem, quæ fuit ad ipsam, vel transivit in ipsam, igitur in aliam numero, et per consequens non potest idem numero redire.

Ultimo.

Sed non videtur mihi, quod istæ rationes sint efficaces, vel multum valeant, vel saltem quod non necessario concludant, quoniam 5. *Physicorum text.* 12. *et deinceps*, dicit Philosophus quod non est diversitas in effectu, nisi vel propter diversitatem efficientis, vel diversitatem materiæ. Sed possibile est efficiens esse idem post corruptionem formæ, et materia eadem, et æque disposita; igitur et effectus idem post corruptionem.

Rejicitur ista sententia primo. Diversitas effectus est a diversitate efficientis vel materiæ.

Sed forte dices quod non est possibile agens esse idem, nisi sit eadem influentia ante corruptionem, et post, quia cœlum continue motum in alio et alio instanti habet aliam et aliam influentiam, et nunquam eamdem.

Objectio.

Contra, ad hoc quod idem numero de novo possit generari postquam corruptum est, non requiritur eadem influentia numero quæ prius, sed tantum similis. Cujus probatio est, quia si hic ignis

Solutio.

generaret in hoc instanti, et alius fuisset eodem modo approximatus eidem passo, et eodem instanti idem generaret, quia passum est idem, et æque approximatum, et agens est æqualis virtutis, et æque dispositum ad agendum; sed in causa proxima diversificata non impedit idem numero produci, ut jam probatum est; igitur nec multo magis causa remota diversificata impediet identitatem effectus, quia proxima est efficacior quam remota; sufficit igitur similis influentia, et non necessario requiritur eadem numero ad hoc quod idem numero producatur.

Ad eumdem effectum numero non requiritur idem numero efficiens.

Præterea, ista influentia non est aliqua forma recepta in causa secunda a causa prima, quia si sic esset, haberet in se formam causatam a prima causa, per quam prima causa concurrit cum ea ad agendum. Illa igitur influentia, si esset forma in causa secunda recepta, posset ipsa per se agere sine dependentia ad causam primam, quia non dependet ab ea, nisi propter influentiam virtutis, quam recipit a prima causa; hoc autem falsum est, quia quocumque a prima causa recepto, non minus dependet secunda causa ab ipso. Non est igitur ista influentia aliqua forma recepta in causa secunda a causa prima, sed tantum est conjunctio ejus cum causa prima, sub ordine essentiali ad causandum eumdem effectum; sed causa secunda et proxima est eadem, cum qua etiam conjungitur causa prima in sua causalitate omnino eadem ut prius; igitur effectus erit idem.

Explicat influentiam causæ primæ.

8. Rejicit secund[...]

Item, contra illam opinionem arguo secundo sic: Aut aliquid quia corruptum est, est simpliciter impossibile redire idem numero, aut non? Si sic, igitur Deus non potest de potentia absoluta facere quod idem numero redeat, postquam corruptum est, quia non potest super simpliciter impossibile, et illud quod includit contradictionem; si non sic, non est simpliciter impossibile, sed magis simpliciter possibile. Sed quando aliquis effectus est simpliciter possibilis, remanet virtualiter in potestate suarum causarum, respectu quarum prius erat possibilis, quia subest causalitati earum; igitur cum in proposito maneant causæ, quæ prius, eædem post corruptionem, quia eadem materia, et idem efficiens, vel saltem possibile est manere easdem, sequitur quod idem potest de novo reparari etiam per naturam, quod fuit prius corruptum.

Deus n[...] potest simplici[...] impossib[...]

Respondebis forte quod materia non habet eamdem potentialitatem post corruptionem, quam et ante habuit.

Respon[...] oni obviatu[...]

Contra, ista potentialitas materiæ ad formam, quæ prius in ea erat introducta per agens, et postea corrumpitur, non est nisi respectus rationis, vel saltem non est respectus in actu, quia terminus hujus respectus non est in actu. Sed non ens vel respectus ad non ens non facit per se ad causalitatem alicujus effectus actu, vel positivi et realis, quia respectus vel relatio non est causa, vel ratio alicujus *esse* in causando 5. *Physicorum text.* 11. *et* 12. quia nec est

Aristo[...]

principium, nec terminus; sed quod non est ratio causæ in causando non impedit causas eodem modo causare; igitur hac potentia non existente eadem post corruptionem et ante, nihilominus poterit per se eamdem rem causare postea quam ante, et eodem modo.

9. ...igitur ...ertio. Item, conceditur quod Deus potest eamdem formam reparare in materia, quæ prius corrupta erat; illa autem forma sic separata a Deo in materia facit per se unum cum illa materia, sicut prius, quando introducta erat naturaliter per generationem, aliter non posset reparare eamdem. Sed forma non facit unum per se cum materia sicut prius, nisi in materia sit potentia ad formam, quia aliter forma esset ei violenta, quod falsum est, quia tot sunt potentiæ in prima materia, quot formæ in motore, et eadem respectu ejusdem, quia sicut in eadem forma est idem actus, ita et in eadem materia respectu illi u eadem potentia, undecumque forma ei imprimatur; igitur in materia remanet eadem potentia numero ad illam formam post corruptionem, sicut ante generationem; vel si non manet eadem potentia ad formam, sequitur quod potentia non requiritur in materia ad hoc quod per se faciat unum cum forma, et per consequens non requiritur ad creationem alicujus rei, et tunc habeo propositum.

...ot sunt ...tentiæ ...aternæ quot formæ ...ssibiles, eadem ad ...ndem.

Præterea, prima ratio adducta pro illa opinione non concludit, licet enim materia communiter magis dividatur, et dispergatur in secunda generatione rei quam in prima; possibile tamen est quod aliquando non sic dispergatur magis in secunda quam in prima. Si enim candela accensa ponatur in urinali everso, et fortiter obturato, et sic ignis corrumpatur in aerem, et iterum iste aer in ignem per radios Solis, materia ibi non dispergitur, nec dividitur; igitur dispersio materiæ non impedit quin idem per naturam possit redire per generationem novam.

Item, Angelus posset partes materiæ dispersas et divisas per corruptionem, quas novit ante corruptionem fuisse in hoc composito, congregare et unire, et eas applicare agenti naturali, quod possit idem numero quod prius producere; ipse enim novit conjungere convenientia activa passivis, et activo et passivo convenienter simul approximatis, sequitur effectus, ita post corruptionem ejus, sicut ante generationem.

Item, aliqua pars materiæ remanet eadem numero quæ prius, quia aliter corruptio esset annihilatio; igitur in illa potest aliqua pars formæ prius generatæ induci, quia eadem pars, quæ prius inducebatur; igitur si nihil impedit, nisi dispersio vel divisio materiæ, saltem sequitur quod aliquid idem, vel aliqua eadem pars prius corrupti possit redire eadem numero.

Item, secunda ratio non movet, quia non includit contradictionem, quod idem motus numero redeat, quia licet fuerit interruptus, et per consequens non continuatus motui præcedenti, non sequitur

tamen quin aliqua pars sit eadem, quæ prius, licet ei non continuetur.

Et præterea licet motus non sit idem post interruptionem qui prius, non tamen sequitur quod terminus ejus, vel forma non sit idem, quia ad eumdem terminum formalem, et etiam totalem possunt esse diversi motus secundum speciem, quia ad idem *ubi* acquirendum proceditur motu recto et circulari. Idem etiam animal imperfectum producitur per propagationem et putrefactionem. Item etiam animal et homo producitur per creationem et generationem.

Ejusdem termini possunt esse diversi motus.

Ad confirmationem.

Nec confirmatio illius rationis aliquid concludit, quia dum aliquod commune determinat sibi aliquam proprietatem in communi, et nullam in particulari, nec etiam aliquod contentum sub eo, non tenet talis proportio, quia qualis est proportio communis ad commune, talis est proportio contenti singularis ad singulare, quia singulare contentum sub eo non determinat sibi singulare aliquod magis quam ipsum, quin indifferenter sit omnium singularium. Exemplum, non enim sequitur, sicut corpus ad locum, ita hoc corpus ad hunc locum; sed corpus non potest esse sine loco; igitur nec hoc corpus sine hoc loco. Similiter non sequitur, sicut color ad superficiem, ita hic color ad hanc superficiem; sed color non potest esse sine superficie; igitur nec hic color sine hac superficie. Eodem modo non sequitur in proposito, nihil potest produci, vel esse productum, nisi productione; igitur nec esse hoc productum, nisi hac productione, quia nec productum, nec hoc productum determinat sibi tantum hanc productionem, quia utrumque potest produci per aliam.

De permutata proportione.

Non tenet, sicut color ad superficiem ita hic color ad hanc superficiem.

Unde iste modus arguendi, qui accipitur ab Euclide, 5. *lib. propositione* 15. et quo utitur Philosophus in multis locis, ut *in primo Priorum in fine* et *in libro Perihermenias,* tantum tenet, quando eadem est comparatio in prima et in secunda, et quando non plus concluditur in conclusione, quam habetur ex illa comparatione in præmissis. Nunc autem non habetur in istis comparationibus, nisi quod sicut productum est commune ad hoc productum, ita productio ad hanc productionem. Sed ulterius permutando, non sequitur quod unum membrum secundæ comparationis continet duo membra alterius comparationis, nec hoc productum potest produci hac productione, et non hac, sed alia et alia indifferenti in communi. Nunquam autem tenet permutata proportio, quando unum membrum unius comparationis continet duo membra alterius. Patet hîc, sicut se habet album ad nigrum, vel ad non album, ita coloratum ad non coloratum; sed omne album est coloratum; igitur omne nigrum, vel non album, est non coloratum; non sequitur, quia coloratum continet tam album quam nigrum sub se, ut genus suas species.

Quando quomodo tenet permut. propor.

Tertia etiam ratio non movet, quia ad formam ejusdem rationis non est nisi una potentia ejusdem rationis in materia; igitur non est

11. Ad tertia

nisi una potentia ad formam specificam, secundum quam est receptiva omnium formarum ejusdem rationis vel speciei. Non enim est imaginandum, sicut ipsi imaginantur, quod sint plures potentiæ in materia ad formam ejusdem speciei, et quod una reducta ad actum adhuc remanet alia reducenda. Nam ex quo potentiæ illæ sunt ejusdem rationis, si sint plures, non est major ratio, quare una reducatur ad actum, quam alia ex parte materiæ, nec etiam ex parte agentis, si agens sit naturaliter agens, ut supponimus. Unde potentia materiæ non est nisi sua receptibilitas passiva formarum, et ideo sicut ipsa est una respectu omnium formarum speciei ejusdem, ita est potentia simpliciter una respectu omnium in illa, nisi æquivoces de *potentia*, vocando potentiam respectu ad formam, quia respectus possunt esse plures in materia respectu formarum plurium ejusdem speciei.

An ...entia ad ...mam ...anet ...ea ?

...tentia ...teriæ ...nd ?

Ad confirmationem, dico quod non est potentia ad præteritum, et ut differt ab aliis temporum differentiis, est non ens, et Deus non fecit in natura potentiam ad non ens, ita nec ad præteritum ; fecit tamen potentiam ad illud, quod est præteritum, ut sit futurum, non tamen sub ratione præteriti, quia non potest facere quod præteritum non fuisset præteritum 6. Ethicorum : *Ingenita facere quæ facta sunt, non potest Deus*.

...pro'a... ...nem.

...s non ...otest ...re quod ...eritum ...on ... tale.

Ad ultimum, dico quod non video quin potentia maneat eadem numero post corruptionem sicut ante, et si potentia talis transit in formam, quando forma de novo generatur, sicut ipsi imaginantur, quod tamen non est verum, quia principia sunt impermixta, vel si forma resolvitur in ipsam, quando corrumpitur, semper idem manet, ut patet ex Philosopho 3. *Physicorum et* 5. *Metaphys*. quia unumquodque in idem resolvitur, de quo primo fit. Qualiter autem auctoritates Philosophi valeant, patebit inferius.

Ad ...mam. ...ulla ...entia ...itur in ...mam.

SCHOLIUM III.

Resolutio, primam sententiam omnino rejiciendam ; et tertiam, quæ admittit aliqua posse redire eadem numero per naturam, posse sustineri, et probat duabus rationibus claris. Patet saltem si per Deum, aut Angelum eadem materia approximata esset agenti eidem, quod reproduceretur idem numero effectus ; tamen tota natura non potest sic reparare corpus humanum, sicut in resurrectione reparabitur, quia causæ naturales agunt per media determinata, et non potest corpus restaurari naturaliter, nisi per conversionem alimenti in ipsum.

Respondeo igitur ad quæstionem primam, quod prima opinio circa eam, quod omnia scilicet redeant eadem numero secundum circulum, non est tenenda, quia est hæretica. 12

Nec secunda videtur sufficienter probata, scilicet quod nihil idem numero possit redire per naturam, quia non video aliquam impossibilitatem manifestam sequi ex hoc, quod aliquid idem numero possit redire per naturam.

Præter autem rationes jam adductas pro hac conclusione appono adhuc alias. Si ignis aliquis in primo instanti alicujus temporis

generaret substantiam hujus ignis, et statim post et in tempore intermedio cessaret generare, si tandem in ultimo instanti illius temporis æque approximatus eidem passo, et æque disposito, et esset æqualis virtutis in se, æque idem generaret in ultimo instanti sicut in primo; igitur si generaret in primo instanti, et corrumperetur in tempore intermedio, in ultimo instanti æque approximatus æque idem generabit.

Interruptio temporis non obstat permanentis identitati.

Confirmatur.

Confirmatur per exemplum de radio Solis. Si enim Sol staret, et aer non mutaretur, tunc non obstante quod radius esset in continua creatione a Sole, idem remaneret per totum illud tempus quo Sol staret, et aer continuo quiesceret. Esto autem quod radius non sit in medio propter aliquod obstaculum, ex quo est in continuo causari, quare igitur non in ultimo illius temporis causaretur, sicut et si in tempore medio causaretur? Quia quod in tempore medio causetur, nihil facit ad sui causationem in ultimo instanti; igitur cum in toto tempore radius, continue causetur, potest idem radius hoc non obstante quod in medio tempore desinat esse in primo et in ultimo instanti illius temporis causari.

An idem radius naturaliter redire possit.

13. Resolutio Doctor.

Dico igitur quod mihi videtur sine præjudicio, quod non est impossibile aliquid idem numero redire per actionem naturæ, postquam corruptum est.

Sed estne hoc possibile de corpore humano, scilicet postquam corruptum est, quod redeat idem numero per actionem naturæ?

An naturaliter possit redire idem numero corpus humanum.

Dico quod forma corporis humani forte posset redire eadem numero, si eadem materia ejus esset æque approximata potentiæ activæ, ut si materia seminis, de qua generatur corpus hominis, postea rediret præcise eadem, et sub omnimoda dispositione, quia prius æque approximaretur agenti æqualis virtutis et ejusdem speciei, posset iterato tale agens inducere in eadem materia formam eamdem, quam prius induxit, sicut si prius non induxisset, potuit tunc inducere, quia per hoc quod prius induxit formam ejusdem speciei, non impediretur modo quin posset in eamdem, si materia sit sibi æque approximata, sed modo hoc potest; sicut si nunquam prius hoc egisset, de facto tamen nunquam redit materia æqualiter disposita respectu illius virtutis; si tamen Deus faceret quod sic rediret, non est aliqua impossibilitas, vel impedimentum ex parte illius virtutis naturalis æqualis, quin modo posset in illam, sicut prius potuit.

Si D approx re eamd mater ide effec natur reproc ret

Quidquid autem sit de hoc, istud assero quod non est possibile quod per actionem agentis naturalis posset forma corporis humani redire eo modo quo redit in resurrectione, scilicet immediate, et statim post corruptionem esse idem quod prius, sine aliqua transmutatione media, quia secundum Philosophum 8. *Metaphys.* natura in agendo necessario requirit determinatum processum per determinata media, sine quo nihil potest agere. Imo tota natura citra Deum non posset aliquid naturaliter producere non observando ista 14

Quar natur po repa

[C]orpus [hu]manum modo quo [repa]rabitur [in r]esurrectione.

media, quæ sunt determinata a natura ad aliquem effectum producendum; non enim statim ex aceto fit vinum, sicut ex vino acetum, nec immediate ex corpore humano fit semen, sicut e converso, vel statim ex mortuo vivum, sicut ex vivo mortuum; sed requiritur necessario determinatus processus per formas medias, antequam ex aceto fiat vinum, ut scilicet prius acetum convertatur in fæces, et fæces in pulverem, et pulvis in herbam vitis, et vitis in uvam, et uva in vinum. Præter enim istum ordinem non posset tota natura citra Deum ex aceto producere vinum, quia hæc media determinata sunt a natura, quia si immediate, et sine ordine posset vinum fieri ex aceto, sicut e converso, quodlibet indifferenter fieret ex quolibet, quod est inconveniens. Similiter licet immediate ex semine posset fieri corpus humanum, non tamen e converso. Similiter licet immediate posset tale corpus corrumpere, non tamen potest, postquam corruptum est, immediate idem reparare. Sed oportet ad hoc quod idem reparet, quod transeat per omnia media determinata a natura, qualia bene novit Angelus ordinate conjungere, et æquali virtute activa posset debito modo, si Deo placeret, ut conveniens activum convenienti passivo applicare, et sic idem numero, quod prius corruptum est, possibile est redire. De facto tamen nunquam redit idem per naturam, quia nunquam eadem materia præcise, et eodem modo disposita redit respectu illius virtutis, posset tamen; et de facto tantum concludunt auctoritates Philosophi 2. *de Generatione, et 2 Physicorum, et in libro Prædicamentorum.*

Auctoritates Philosophi loquuntur de facto.

SCHOLIUM IV.

Movet dubium an corpori jam reparato per naturam posset reuniri anima. Et tenet Doctor contra Henric. quod non, solvitque rationes in contrarium, de quo clarius in Oxon. hic 3. a n. 20.

Circa secundum principale in quæstione: An scilicet natura possit in hominis reparatione vel resurrectione, animam reunire corpori? Videtur dicendum quod sic, quia agens, quod potest in aliquam dispositionem ultimatam, quæ est necessitans ad formam, potest in illam formam imprimendo illam, cui sic summe disponit. Sed forma corporis organica est ultima dispositio necessitans ad susceptionem formæ intellectivæ, in quam quidem formam corporis organici potest natura, ut dictum est, quia potest ipsum reparare procedendo per media determinata a natura, ut probatum est; igitur potest animam corpori imprimere, vel unum alteri unire. 17.

Sententia Henrici quodl. ... q. 6. V. 1 ... q. 4.

Videtur tamen mihi dicendum, quod non potest natura super reparationem totius hominis prius mortui, nec per consequens similiter unionem animæ ad corpus post corruptionem hominis. Cujus ratio est, quia natura, quæ non potest per actionem attingere vel producere animam, non potest attingere ad uniendum eam alteri naturaliter, quia æqualis virtutis est; 18.

secundum sicut primum. Sed tota natura citra Deum non potest ipsam producere de nihilo, quia natura semper requirit, de quo agat; igitur nec potest tota natura ipsam alteri unire.

Nec potest dici quod ipsamet anima potest causare istam unionem ejus ad corpus, quia universaliter causa æquivoca est nobilior suo effectu, secundum Augustinum 83. *qq. q.* 2. *et* 12. *super Genesin*, et per Avicennam *in Metaphysica, sua libro* 6. *cap.* 3. Sed homo, qui est terminus istius unionis, est simpliciter nobilius quam anima sola, quia totum est nobilius sua parte; igitur cum facere unionem animæ et corporis sit causare hominem, non potest anima istam unionem causare.

Augustin.

Causa æquivoca est perfectior suo effectu.

Secundo. Item, Philosophus dicit *secundo Physicorum*, quod *agens et forma non coincidunt in idem numero*, quia nihil facit se nec secundum partem, nec secundum totum; sed anima intellectiva est forma hominis; igitur non potest efficere hominem, cujus est forma, nec unionem ejus cum alio causare, quia hoc esset totum causare.

Causa efficiens et formalis non coincidunt, de quo Boet. 2. Physic. q. 2.

Item, ita naturalis est unio animæ cum corpore in generatione, sicut in resurrectione; igitur quod non potest in unionem animæ cum corpore in generatione, non potest in unionem ejus cum alio in resurrectione. Sed anima non potest in unionem ejus cum corpore in generatione, quia ibi generans est uniens; igitur nec in unionem ejus cum corpore in resurrectione.

17. Ad rationem

Ad rationem illam in oppositum, cum dicitur quod agens potens in ultimam dispositionem necessitantem ad inductionem formæ, potest ipsam formam inducere, dico quod non dicitur dispositio necessitans, quia dispositio inducit formam, sed quia se tenet ex parte passi, in quod passum sic dispositum inducit agens extrinsecum necessario formam ad quam disponit, si sit agens naturale, vel libere et contingenter, si sit agens liberum, et a proposito; unde disponens per hoc quod disponit aliquid, non simpliciter necessitat ad illud inducendum. Unde in toto universo non est talis dispositio, quod sit simpliciter necessitans respectu inductionis formæ, quia quacumque dispositione posita ad aliquam formam, potest Deus illam voluntarie inducere vel non inducere de potentia sua simpliciter, nam inducit formam ad talem dispositionem, non ex necessitate, sed contingenter et libere, quia Deus voluntarie et quasi ex pacto assistit ad supplendum defectum et impotentiam naturæ. Et ita dato quod natura possit eamdem dispositionem reparare, quæ prius et modo sit necessaria respectu agentis naturalis ad inductionem formæ intellectivæ, non tamen potest inductionem formæ de novo, et resurrectionem; tum quia inducens formam ad talem dispositionem, non agit ex necessitate ad extra, sed tantum contingenter et libere; tum quia dato quod sic, non sequitur quod id quod potest in primum et in dispositionem, quod etiam possit in illud quod sequitur ipsam.

Henrici contrarium.

Non dat dispositio simpliciter necessitans ad formam

Ad argumenta istius quæstionis.

18. Ad primum principale. Ad primum, dico quod consequentia non valet, scilicet quod in natura est potentia passiva ad recipiendum de novo animam intellectivam per resurrectionem; igitur in natura est potentia naturalis activa ad faciendum resurrectionem et reditum animæ ad corpus de novo; natura enim potest in corpus organicum, et formam corpoream organicam, quæ est proxima ratio recipiendi animam intellectivam; non tamen potest in animam intellectivam, quia ad plura se extendit potentia passiva in natura, quam ad illa, secundum quæ potest perfici potentia activa in natura.

Quomodo potentiæ passivæ correspondet activa natura. Et cum probat, cuilibet potentiæ passivæ correspondet propria potentia activa in natura 2. *de Anima*, dico quod aliter huic respondetur secundum Philosophos, et aliter secundum Theologos. Apud Philosophos non esset simpliciter verum, quod cuilibet potentiæ passivæ naturali correspondeat aliqua potentia activa naturalis, quia entia perfecta in natura ordinantur ad majorem perfectionem passivam habendam, quam in eis possit esse per potentiam activam naturalem. Nec propter hoc est potentia passiva frustra in natura, quia etsi per agens naturale non possit principaliter ad actum pervenire, potest tamen per ipsum dispositio ad talem actum induci; nec hoc vilificat naturam, sed magis dignificat eam, sicut patet *in libro primo* *, ubi de hac re actum est. Tamen apud Philosophos est propositio vera, accipiendo *potentiam activam naturalem* pro potentia activa, modo naturali agente, sive sit creata, sive increata, quia secundum eos, ita causat Deus naturaliter, et necessitate naturali in suo ordine causandi, sicut agens creandum. Secundum Theologos illa propositio est falsa, quæ dicit quod cuilibet potentiæ passivæ naturali correspondet potentia activa naturalis, quia majoris perfectionis est natura capax in superioribus entibus, quam sit illa, ad quam solum extenditur virtus potentiæ activæ naturalis. Nec tamen illa potentia passiva est frustra, quia æque potest illa potentia passiva reduci ad actum per agens liberum, quam per agens naturale, quia in comparatione ad extra agens liberum est majoris efficaciæ et virtutis, quam agens naturale, quia est infinitum, non sic agens naturale. Debet igitur sic illa propositio intelligi, quod cuilibet potentiæ passivæ naturali correspondet aliqua potentia naturalis, vel libera reducens ipsam ad actum; et hoc concedo.

* Dist. 5, q. 2. ad 3. pro 2. opinione.

19. Ad secundum. Ad secundum, dico quod non est simile de natura in resolvendo, quia natura in resolvendo non reducit ad aliquid novum, sed ad aliquid præexistens, quod fuit pars generati, ut amplius non sit pars ejus. Sed in componendo fit processus ad aliquid novum præexistens, quod nec fuit pars generati præexistens, sed totum accipiens *esse* novum.

Ad tertium. Tertium argumentum potest concedi de aere et igne, sed non de resurrectione, vel reparatione totius hominis; vel potest dici secundum illas duas opiniones superius tactas, quod influentia universalis non manet eadem, vel potentia non

manet eadem. Melius est tamen secundum tertiam viam, quam teneo, absolute concedere argumentum.

QUÆSTIO IV.

Utrum resurrectio sit naturalis?

D. Thom. *quodl.* 4. *art.* Rich. *hîc art.* 3. *q.* Capr. *q.* 11. Palud. *q.* 2. *et* 3. Durand. *quæst.* 3. Suarez 3. *p. tom.* 2. *d.* 44. *s.* 6.

1. Argument. primum negativum. Juxta hoc quæro: *Utrum resurrectio sit naturalis?* Nec est eadem hæc quæstio cum priori, ut patebit inferius. Quod sic. Damascenus *lib.* 3. *cap.* 14. quod commune est omnibus in eadem specie, est naturale ; sed resurgere est commune omnibus hominibus; igitur.

Secundum. Item, mutatio naturalis est, quando quies terminans mutationem, est naturalis; nam si quies gravis deorsum est naturalis, et motus ejus deorsum est naturalis, sicut per oppositum illa mutatio est innaturalis vel violenta, quando quies terminans illam mutationem est violenta. Sed resurrectio terminatur ad quietem naturalem, ut ad *esse* permanens, quod est sibi naturale post resurrectionem ; igitur.

Ratio ad oppo it. Contra, si resurrectio esset naturalis, posset naturali ratione cognosci; sed hoc falsum est, igitur illud ex quo sequitur. Probatio falsitatis consequentis apparet per Augustinum 13. *de Trinitate cap.* 19.

SCHOLIUM I.

Explicatis variis acceptionibus verbi *naturalis,* resolvit resurrectionem esse naturalem, ut opponitur violento ; et loquendo de resurrectione activa, ipsa est naturalis et libera. Vide Doct. de hac re fusius in Oxon. hîc q. 4. et q. 1. prol. a num. 10. præcipue num. 20.

Ad istam quæstionem respondeo quod non est eadem cum præcedente, quia *naturale* est æquivocum, et non uno modo dictum. Hoc apparet ex pluralitate illorum, quibus opponitur. Nam *naturale* uno modo opponitur *libero*, et sic *naturale* et *liberum* dividunt potentiam vel principium activum. Patet per Philosophum 2. *Physic. text.* 49. ubi dividit principium activum, in principium activum naturale, et principium activum a proposito, vel per artem, vel activum per cognitionem, quæ pro eodem habet naturam, sicut patet per eumdem 9. *Met. text.* 30. Illud principium liberum aliquando vocat artem, aliquando vocat propositum, quandoque speciem; et ista duo principia sic distincta habent oppositum modum principiandi, quia principium activum naturale determinatur necessario ad unum, ita quod non potest in oppositum pro tunc, cum agat secundum ultimum potentiæ suæ respectu illius unius. Principium activum liberum etiam pro tunc quando agit, potest in oppositum illius quod agit, aliter non ageret libere, sed necessario respectu illius. Itaque principium activum naturale et liberum primo dividunt principium activum, et non principium activum et passivum, quia omne passivum inquantum tale, naturaliter patitur, et non libere, et ideo principium passivum cadit sub principio naturali, quia principium na-

[Right margin notes: 2. Naturale sumitur tripliciter, primo ut opponitur libero. — Aristot. — Aristot.]

turale per se dividitur in principium tale activum et passivum.

3. Naturale ut opponitur supernaturali.

Secundo modo *naturale* opponitur *supernaturaliter*, et sic dividunt agens, quia quoddam agens est supernaturale, quoddam naturale. Naturale dicitur, quod est habens principium activum naturale finitum, sive sit necessario agens, sive libere agens. Supernaturale dicitur, quod habet principium activum naturale infinitum, sive illud principium fuerit determinatum ad unum, sive ad opposita. Ex quo patet quod non eodem modo sumitur *naturale* in prima divisione et in secunda. In prima enim sumitur stricte, et dividitur contra liberum; non sic secunda, quia quælibet pars secundæ divisionis continet utramque partem primæ divisionis, quia agens creatum quod est agens naturale ut distinguitur contra agens supernaturale, et agit necessario determinatum ad unum, et agit contingenter et libere ad utrumlibet ad hoc, et ejus oppositum. Agens etiam supernaturale agit sic et sic, quia Pater in divinis naturaliter, et modo naturali producit Filium libere, et modo libero producit Spiritum sanctum et creaturam, et tamen est agens supra naturam et supernaturale.

Agens supernaturale quod.

4. Naturale ut opponitur violento.

Tertio modo *naturale* opponitur *violento*, et sic non recipit principium activum, vel agens, sed tantum passivum et passum, quia nullum agens violenter agit, cum quodlibet agat secundum formam suam naturalem et inclinationem ejus. Violentia enim in illo, in quo est, semper est contra inclinationem formæ violentati, ablativa perfectionis ejus naturalis, quæ si non potest esse respectu principii activi, relinquitur quod ait respectu principii passivi. Passum autem tunc dicitur violenter aliquid pati, quando ad oppositum illius, respectu cujus confertur violentia, naturaliter inclinatur, sicut per oppositum naturaliter patitur, quando ad illud naturaliter inclinatur. Patet igitur qualiter violentia non est conditio agentis, sed passi; licet enim aliquis violenter accipiat manum meam, et percutiat alium, quem nolo percutere, non propter hoc dicor ego violenter agere, sed tantum patior, quia respectu percussionis non plus ago quam lapis quia respectu cujuslibet actionis principium agendi est intra agens, sed non sic est in manu, quando movetur ab alio ad percutiendum, sed est extra ipsum, est igitur conditio passi, vel principii passivi. Principium autem passivum, non tantum patitur aliquid violenter, quia contra inclinationem ejus, vel tantum naturaliter, quia secundum inclinationem, sed sic et sic; sed adhuc tertio modo, quod nec violenter, nec naturaliter, sed medio modo, quia inter potentiam passivam naturalem et potentiam passivam violentam est potentia passiva neutra, nec quia naturaliter inclinatur ad formam aliquam ut potentia passiva naturalis, nec ad oppositum ejus ut potentia passiva, sicut se habet passiva potentia superficiei respectu albedinis et nigredinis, quia ad neutrum colorem se determinat naturaliter,

Violentia est ex parte passi.

Datur potentia neutra.

sed ad utrumque indifferenter.

Quando igitur quæritur utrum resurrectio sit naturalis? dico quod si *naturalitas* accipiatur prout se tenet ex parte agentis sic vel sic, ut dictum est, non est naturalis, nec primo, nec secundo modo, quia principium activum resurrectionis non est naturale primo modo, ita quod necessario determinatur ad illud, quia est liberum et potest in oppositum; nec naturale secundo modo, scilicet principium activum terminatum et finitum, sive necessarium, sive liberum, sed est supernaturale et infinitum, scilicet Deus.

Resurrectio primo modo non est naturalis.

Si autem quæratur, an sit naturalis tertio modo, scilicet ex parte passi, ut scilicet naturale distinguitur contra violentum? distinguo ulterius de *passo* et *naturalitate* alicujus ex parte passi. Potest enim passum comparari ad agens, a quo formam accipit vel ad ipsam formam quam recipit, et quandoque passum habet ad utramque similem inclinationem, et quandoque non; sed habet quamdam inclinationem naturalem ad formam, quia naturaliter appetit perfici illa forma, non tamen habet inclinationem naturalem ad agens, ut scilicet naturaliter recipiat eam a tali agente. Si materia, vel passum in resurrectione comparetur ad formam, quam recipit in resurrectione, ut ad unionem animæ cum corpore, sic dico quod resurrectio est ita naturalis, sicut generatio, quia ita naturaliter inclinatur natura hominis ad unionem animæ cum corpore organico in resurrectione, sicut in generatione. Et isto modo comparando materiam vel potentiam passivam ad actum vel formam quam recipit, dicitur potentia naturalis, violenta, vel neutra. Naturalis, si naturaliter inclinetur; violenta, si sit contra inclinationem ejus naturalem; neutra si neque inclinetur ad illam formam naturaliter, neque ad oppositam ejus; et in comparatione hac, ut dictum est, nulla est supernaturalitas. Si autem natura resurrectionis vel unionis animæ cum corpore comparetur ad agens a quo recipit talem formam, tunc non est naturalis, quia solum est naturalitas in passo in comparatione ad agens, quando comparatur ad tale agens, quod est natum naturaliter imprimere in eo talem formam; et tunc est supernaturalitas, quando comparatur ad agens quod est natum imprimere formam talem in tali passo. Constat autem quod comparando resurrectionem ad agens, quod inducit eam in passum, quod non est naturalis, quia illud agens non est natum naturaliter imprimere ei talem formam; nec est ordo naturalis, ut passum recipiat aliquam formam ab agente supernaturali, nisi sicut a causa remota, sed tantum ab agente naturali, ut a causa proxima et propinqua.

Resurrectio est naturalis et supernaturalis diverso sensu

6. Instantia.

Si arguatur contra prædicta, quod etiam violentia ita se tenet ex parte principii activi, sicut necessitas vel libertas, et per consequens non tantum a parte principii passivi, quia secundum definitionem ejus 3. *Ethic. cap.* 3, magis dicit habitudinem ad agens quam

Violentum quid?

ad passum, *dicitur enim violentum, cujus principium est extra non conferente vim passo*, etc.

Sed hæc instantia nihil valet, licet enim forma violenta respectu alicujus passi, quia contra inclinationem ejus naturalem, non posset induci nisi per agens violentans, tamen per se ratio violenti est in comparatione passi ad formam, quam recipit contrariam inclinationi ejus naturali, quia forma et passo manentibus in propria ratione, dummodo forma sit contra inclinationem passi, quomodocumque varietur agens, passum violenter recipit talem formam. Sed illud est per se causa alicujus, quo posito, circumscripto vel variato quocumque alio agente extrinseco, sequitur effectus; talis est comparatio passi ad formam contra inclinationem ejus naturalem; igitur, etc. — Solutio instantiæ.

Ad primum argumentum principale, dico quod major est vera de illo, quod est commune omnibus ejusdem speciei ex principiis intrinsecis cujuslibet eorum; tale non est resurgere a mortuis et subito, ut probatum est. — Ad primum principale.

Ad secundum, cum dicitur quod quando quies ad quam terminatur mutatio, est naturalis, tunc mutatio est naturalis, dico quod verum est, comparando passivum quod terminat talem mutationem ad formam quam recipit; omnis autem mutatio isto modo est naturalis, quæ terminatur ad aliquam formam in passo, quæ non est contra inclinationem passi, undecumque et a quocumque agente inducatur. Sed comparando passum ad agens a quo recipit talem formam, tunc dicitur secundum proportionem agentis sic vel sic recipere, ut si aliquod agens naturale sit natum ei imprimere naturaliter talem formam, sic est receptio naturalis; si vero agens sit supernaturale, quod non est sic natum agere respectu ejus, dicitur supernaturalis, et consequenter videtur quod naturalitas, sicut supernaturalitas, aliquando accipiatur in comparatione ad agens, et non tantum in comparatione ad passum. — Ad secundum.

QUÆSTIO V.

Utrum resurrectio fiat in instanti?

[illegible] 3. p. q. [illegible] art. 1. D. Thom. [illegible] q. [illegible] art. 2. [illegible] q. 1, et 2. [illegible] Phys. [illegible]

Quod non. Thessal. 4. *Mortui qui in Christo sunt, resurgent primi, deinde nos qui vivimus, qui residui sumus*, etc. igitur cum illi primo resurgent, et nos post, non erit subita resurrectio, et *prius* et *post* faciunt tempus; igitur non erit in instanti, sed in tempore. — 1 Argumentum primum negativum.

Item. Augustinus 20. *de Civitate Dei*, cap. 20. et ponitur in littera: *Resurrectio est tanta velocitate*, etc. Sed *velox* et *tardum* sunt differentiæ temporis, et mensurantur tempore; igitur. — Argumentum secundum.

Item, in resurrectione aliqua forma corrumpitur, in cujus materia debet induci forma resurrecturi, cum materia nunquam sit sine forma aliqua; illud autem corrumpentium habet esse, et durationem finitam. Omnis autem du- — Tertium.

ratio finita habet proprios terminos; igitur dispositio corrumpendi habet terminum suum ultimum, sicut et primum; igitur in ultimo instanti non erit resurrectio, quia in illo est forma corrumpendi; igitur vel hoc erit in instanti immediate sequenti, et hoc est inconveniens, quia tunc instans esset immediatum instanti, vel esset in tempore sequenti, et tunc habetur propositum.

Quartum. Præterea, permanens non habet *esse*, nisi quia in instanti; igitur cum *esse* corrumpendi sit permanens, non habet *esse* nisi in instanti. Sed si resurrectio succedens illi *esse* foret in instanti, sequitur quod instans erit continuum instanti, quod est contra Philosophum, 6. *Physicorum text.* 10. *et.* 29. relinquitur igitur quod sit in tempore.

Ratio ad opposit. In oppositum hujus est Apostolus 1. Corinth. 15. *In ictu oculi et in novissima tuba*; et accipitur ibi *ictus oculi* pro visione; visio autem fit in instanti; igitur.

SCHOLIUM.

Primum dictum : *Collectio cinerum, vel partium corporum fiet per Angelos.* Mat. 24. 1. Thess. 4. Chryst. hom. 8. in Joan. Aug. in Enchir. 88. et 3. Trin. 4. Dubium tamen an deferentur in vallem Josaphat, vel an singuli surgent in suis monumentis, de quo postea. Secundum dictum : *Formatio id est, inductio formæ corporeæ fiet in instanti, quia fiet a Deo.* Admittit hîc dari motum localem in instanti; et explicat quomodo, de quo in Oxon. 2. dist. 2. q. 11. et 12. Et videtur quod in omni generatione, si non detur, necesse est dari vacuum pro aliquo parvulo tempore. Tertium : *Animatio fiet in instanti eadem ratione, quia omnis successio est ex defectu agentis, si termini non repugnant; fiet simul duratione cum formatione, ideo non est mutatio, sed bene passio de genere Passionis, quia respectus recipientis ad inducens.* Quartum : *Vivi justi rapientur obviam Christo, et morientur in raptu* 1. Thessal. 4. Aug. 19. Civit 20. Vide plura de hoc apud Suar. supra citatum. Quintum : *De hora resurrectionis nulla est certitudo, an die vel nocte fiet.* D. Thom. D. Bonav. Rich. Palud. et alii putant, quod hora matutina. De loco resurrectionis controversia est. Multi in valle Josaphat futuram putant, idque tenentur dicere asserentes futuram certa hora, quia si fiet in sepulchris, non potest fieri certa hora, quia, quæ nobis est matutina, est aliis vespertina, et aliis media nox.

Dico ad quæstionem, quod resurrectio includit principaliter duo, scilicet reparationem corporis organici prius incinerati, et ipsius corporis reparati cum anima intellectiva iteratam unionem. Reparatio autem corporis organici et partium organicarum, includit tanquam dispositionem necessario sibi præviam, recollectionem partium materiæ dispersæ. Quia igitur non potest idem resurgere, qui cecidit, nisi prius eædem partes, quæ prius fuerunt ejus, invicem colligantur, ideo primo videndum est circa istam materiam, utrum istarum partium recollectio facienda sit in instanti, vel quomodo et a quo, ex quibus simul collectis reformabitur et reparabitur idem corpus? 2.

Prius restaurandum corpus, quam anima unienda in resurrectione.

Ad quod dico, quod licet posset immediate fieri a Deo, et ita fieret in instanti, tamen de facto fiet ministerio alicujus unius vel plurium Angelorum, secundum illud Matth. 24. *Mittet Filius hominis Angelos suos a quatuor ventis, qui colligent a summis cœlorum usque ad infimas partes terræ*, et per consequens non fiet in instanti, quia Angelus non potest aliquod corpus movere in instanti, quia non est tantæ efficaciæ, nec virtutis in agendo; igitur si hoc faciat, hoc tantum erit in tempore.

In resurrectione cineres colligentur per Angelos, et in tempore.

3. Secundo, dico quod reformatio et reparatio corporis organici tantum fiet immediate a Deo, et non ab Angelo, quia cum Angelus non habeat in virtute sua aliquam substantiam, quia non potest aliquam substantiam de novo creare, nec aliqua virtus citra Deum, sed tantum potest materiam alterare et disponere, et conveniens activum congruo passivo conjungere, sicut ostensum est *in 2. libro*, * et reparatio corporis organici, et partium ejus sit sic iterata productio substantiæ corporalis, sequitur quod immediate fiet a Deo, et in instanti, et non in tempore et successive per motum, quia successio est in motu, quia agens propter defectum virtutis ejus respicit mobile et divisibile. Unde successio tantum est in motu ex resistentia mobilis ad motorem respectu termini inducendi, vel quia agens respicit mobile, ut divisibile; sed hæc causa non est nisi prima; non est autem talis resistentia alicujus reparandi, vel causandi respectu Dei; ergo quodlibet potest reparare in instanti, loquendo de substantia. Licet enim Deus posset per tempus et motum istud corpus reparare sicut natura, non tamen est necesse quod sic illud reparet, nec sic fiet, ut credo, propter successionem, quæ est in motu, et imperfectionem modi agendi.

Formatio fiet a Deo in instanti.

* In Oxon. d. 8. q. unic. n. 3.

Item, quod sit possibile, patet : Illud est possibile Deo, quod non includit contradictionem sed hoc corpus prius mortuum et incineratum modo in hoc instanti resuscitari per actionem non includit contradictionem, non magis quam quod ipsum sit in instanti creationis suæ; igitur.

Contra hoc objicitur sic : Si reparatio hominis, quantum ad corpus, fiet in instanti, motus localis erit in instanti, consequens est falsum; igitur et antecedens. Probatio consequentiæ, non est necesse ut corpus reparatum sit ejusdem dispositionis in densitate et raritate cum partibus ejus dispersis vel corporibus, ex quibus reintegratur et reparatur. Si igitur corpus reparatum sit rarius quam illæ partes omnes, ex quibus reformatur, sequitur quod in eodem instanti in quo reparatur, occuparet majorem locum, quam illa corpora præcedentia, et per consequens, si fieret in instanti, vel sic repararetur corpus rarius in instanti, aer circumstans moveretur localiter in instanti, quia modo occupat majorem locum quam prius, et per consequens si repararetur in instanti, oporteret corpus aliquod circumstans, ut aerem, vel aliquid aliud, moveri ad locum, ubi erant partes corporis rarioris, et ita motus corporis localis illius corporis erit in instanti, vel fieret vacuum, quando aliquod corpus densius repararetur. 4. Objectio prima.

Eodem etiam modo de figuratione corporis, fiet in instanti, quia oportet semper locum configurari locato; sed non est necesse quod sit idem localiter corpus reparatum vel reparandum, et illa corpora quæ præcesserunt, ex quibus reformatur; igitur nec eadem configuratio semper consequetur id quod configurat; igitur si id quod configurat, fieret in instanti, et 5.

ipsa fieret in instanti, quod est inconveniens. Consimilia argumenta possunt fieri de formatione corporis Christi, quod non fuerit in instanti.

5. Ad primum istorum respondeo, quod si corpus rarius repararetur in resurrectione, quam fuit illud corpus quod præcessit, concedo quod occupat majorem locum, et quod hoc fiat per motum localem circumstantis corporis de illo loco in alium, et in instanti, quia talem transitum de loco ad locum fieri virtute divina non reputo aliquod inconveniens. Non enim est imaginandum quod corpus reparatum, si fiat rarius, quod moveat pars aeris circumstantis in instanti, quia nec quantitas talis corporis, sicut nec alicujus alius, est forma activa respectu talis motus instantanei, sed ab eadem virtute a qua ponitur in uno loco, expellitur corpus præexistens ab illo ad alium locum, sicut patet in aliis moventibus et motis, quia ab eadem virtute inducitur albedo, et corrumpitur nigredo, et non est imaginandum quod albedo inducta corrumpat nigredinem.

Solutio primæ objectionis.

Quomodo motus localis fit aliquando in instanti.

Sed agens simul inducit unum contrariorum, et corrumpit reliquum; igitur ab eadem virtute divina, qua ponitur corpus reparatum in hoc loco in instanti, ab eadem virtute in eodem instanti expellitur illud corpus de uno loco ad alium locum majorem, vel minorem, quod est satis possibile virtuti divinæ.

Si autem corpus reparatum sit densius, et minorem locum occupans quam corpus præcedens, tunc aut Deus movebit in instanti partes corporis circumstantis ad partes loci, in quibus erant partes corporis reparandi divisæ et dispersæ; aut si Deus nihil plus faciet, nisi reparare corpus prius corruptum in instanti, et non moveat partes corporis circumstantis ad partes loci, in quibus erant partes corporis præcedentis, dabitur vacuum, quod non includit contradictionem, nec per consequens impossibile est fieri in natura. Natura enim bene permittit pro tanto tempore esse vacuum, quia in tanto tempore, vel in instanti, non potest unum corpus circumstans movere ad partes loci majoris, in quibus præcessit corpus rarius, et partes talis corporis dispersæ et divisæ; movebit tamen natura tale corpus, ut aerem circumstantem, ad illas partes loci, in quibus præcesserunt partes corporis rarioris, quam citius poterit, ne fieret vacuum magno tempore in natura; per hoc patet ad secundum.

Natura vacuum patitur pro al quo parvo tempore.

Deinde dico quod reunio animæ ad corpus non est nisi aliqua animatio corporis ab anima; sed animatio corporis fit in instanti, secundum Philosophum, 5. *Physicorum*. Sed numquid fiet ista animatio corporis in eodem instanti numero, in quo fit reformatio ejus? Et videtur quod non, quia ista animatio corporis, vel regeneratio animæ ad corpus, mutatio quædam est prius privati, quia est totalis resurrectio, vel reparatio illius, quod prius cecidit. Sed mutatio per se est inter privationem formæ alicujus, et ipsam formam, quæ non possunt esse simul duratione, quia 6.

Animatio fit in instanti. Aristot.

An animatio fit in eodem instanti in quo formatio corporis?

a privatione non contingit venire ad habitum vel formam, nisi aliquid aliter se habeat, et per consequens mutetur. Privatio enim semper est in apto nato præsupponens, vel connotans subjectum, et in hoc differt a pura negatione; igitur corpus organicum prius duratione est privatum anima intellectiva quam sit animatum eadem.

Respondeo quod in eodem instanti possunt esse corporis reformatio, vel reparatio, et animæ ad corpus reunio, sive corporis animatio, quia utrumque, ut patet per prædicta, potest fieri in instanti, et unum non repugnat alteri, sed magis disponit ad alterum, quia nunquam posset totum reparari simul, nisi partes repararentur, et per consequens unum necessario requiritur ad perfectionem alterius; igitur possunt esse in eodem instanti durationis et temporis, tamen ordine quodam naturæ. Unio autem ad corpus sequitur corporis reformationem, et ita in alio instanti naturæ fit reformatio corporis, et corporis animatio, sed in eodem instanti durationis.

Animatio fit in eodem instanti cum formatione corporum in resurrectione.

7. Ad rationem in contrarium, cum dicitur quod animatio est mutatio, dicendum quod non est mutatio, quia universaliter nunquam est mutatio, nisi ad formam aliquam in aliquo subjecto, vel susceptio in quo præcessit privatio illius formæ, quia mutatio semper est inter privationem et formam, vel inter opposita; igitur quod mutatur, prius fuit sub privatione illius formæ, ad quam mutatur. In proposito autem cum idem corpus simul duratione, et in eodem instanti temporis sit reformatum et animatum, et non in priori instanti temporis privatum animatione, et postea animatum, sed simul reformatum et animatum, sequitur quod non mutetur proprie loquendo de mutatione inanimationis et remotionis animæ ad ipsum. Est tamen in corpore quando reanimatur per resurrectionem vera passio de genere Passionis, quia in eo ut passo est habitudo respectus extrinsece advenientis ad agens, a quo recipit hanc formam, et huic respectui extrinsecus advenienti in passo, quæ dicitur passio de genere Passionis, vere realiter correspondet ex parte agentis Dei secundum rationem actio de genere Actionis, et non re, quia nihil quod est in eo, est in genere, vel limitatum.

Animatio [illegible] sed passio in resurrectione.

Sic igitur patet quod resurrectio et resuscitatio cujuslibet, quantum ad corporis formationem, et ejusdem, vel totius animationem, fit in instanti a Deo, licet non quantum ad partium dispersarum et divisarum collectionem, quod communiter fit per ministerium creati et finiti. Verumtamen non omnium suscitatio fiet in instanti, licet posset fieri in instanti, sed fiet in diversis instantibus, sicut patet per illam auctoritatem Apostoli ad Thessal. 4. *Mortui qui in Christo sunt, resurgent primi, deinde nos*, etc.

[illegible]

Illi qui in fine mundi, quando erit resuscitatio generalis, invenientur vivi, morientur cum rapti fuerint Christo obviam in aere, et, ita in ipso raptu morientur, et deinde aliis resuscitatis, ipsi postmodum resuscitabuntur cum aliis.

Oportet enim, ut probabiliter creditur, quod ipsi, qui tunc erunt, moriantur antequam resuscitentur. Imo alias videretur quod non esset resuscitatio, quia nihil est ibi deperditum, neque corruptum. Adæ enim primo parenti dictum est pro posteritate sua tota, Genes. 3. *Terra es, et in terram reverteris;* non fit autem reversio in terram, nisi per mortem. Ita vero generalis erat illa sententia de morte, quod nec ab ea exceptus est Christus vel Beata Maria, qui maxime deberent frui illo privilegio, ex quo fuerunt vere innocentes sine peccato, et si non obtinuerunt illi, multo magis nec alii quicumque electi. Unde credo quod Enoch et Elias, qui sunt adhuc vivi in paradiso, plectentur ista sententia, et morientur antequam resuscitentur. Et hoc est rationabile, quia electi vivi possunt esse cum venialibus peccatis, quæ oportet puniri et deleri aliqua pœna, nam ex quo tunc sunt viatores, possunt mereri et demereri, et si demereantur et pœniteant, oportet quod illa peccata puniantur, et ordinentur per aliquam pœnam. Sed tunc in ictu oculi, in novissima tuba, non possunt ista deleri, vel ordinari per pœnam in vita ista, quia amplius non erunt in vita ista; igitur per pœnam mortis patienter toleratam, per quam transeunt extra vitam istam, congrue possunt deleri, et ordinate puniri. Sic igitur patet quod qui mortui fuerunt in Christo, primi resurgent, deinde qui relicti fuerunt vivi, morientur prius, et postea cum eis resurgent.

Enoch et Elias morientur ante judicium. Congruentia quare electi vivi in die judicii morientur.

Quo ordine, vel an simul omnes resurgent?

Per hoc patet ad auctoritatem Augustini et Apostoli, in oppositum allegatam, quod non oportet quod hæc primitas intelligatur de primitate dignitatis, quia multi de illis, qui tunc invenientur vivi, erunt majoris meriti, quam multi eorum, qui prius fuerunt mortui, quia Ecclesia tunc, sicut nunc, est ordinata ut castrorum acies, secundum diversa merita et demerita. Dicuntur tamen omnes simul resurgere propter modicam moram inter resurrectionem istorum et illorum, de qua loquitur Augustinus 20. *de Civitate Dei* 21. super illud 1. Cor. 15. *Omnes quidem resurgemus,* ubi dicit quod : *Illi qui vivi invenientur in adventu Christi, in parvo spatio passuri sunt mortem, et accepturi immortalitatem* ; *illi autem, qui invenientur morti, simul resurgent, quia resurgent,* quando illi, qui tunc vivi invenientur, morientur.

Augustin.

Augustin.

Sed si omnes resurgent in instanti, licet non eodem, cujus temporis erit illud instans? an temporis diei, vel noctis? Dico secundum illud Salvatoris *in Matthæo c.* 24. quod videtur esse instans diei, quia dicit, *de die autem illa nemo scit.*

De die et hora resurrectionis.

Sed istud non valet, quia ipse loquitur ibi de die naturali, et non artificiali, ut distinguitur contra noctem, sicut patet per illud quod sequitur; dicit enim, *de die aut hora illa nemo scit,* utrum scilicet sit diei vel noctis. Matthæi etiam 25. dicit quod hoc erit media nocte, quia *nocte media clamor factus est*; item *Exod.* 12. media nocte percussit primogenita Ægypti. Dicendum quod comparando istud

instans ad diem artificialem, qui est latio Solis super terram, sic erit instans diei motus; enim cœli cessabit circa ortum Solis, quando Luna est in Occidente, quia in tali dispositione creduntur fuisse creata.

urrectio in die espectu itentium Oriente, nocte vero espectu abitantium in cidente.

Sed communis responsio est quod resurrectio mortuorum erit in illo instanti, quando motus cœli cessabit; igitur communis resurrectio mortuorum erit de die, non de nocte. Quia tamen existentibus in Oriente citius est dies, et latio Solis super hemisphærium eorum, quam existentibus in Occidente, ideo illi qui sunt in Occidente per comparationem ad illos, qui sunt in Oriente, resurgent in nocte, quia ante Sol est in Oriente et dies respectu illorum, qui sunt ibi; nox est enim respectu istorum, qui sunt in Occidente, et e converso. Per comparationem tamen ad locum, ubi tenebitur judicium, sive fuerit in aere, sive in terra, erit Sol in ortu suo, antequam aliquis resurgat.

e loco udicii.

argum. incipale rimum. Ad undum.

Ad argumenta principalia. Ad primum dico sicut dictum est.

Ad Augustinum potest dici quod ipse loquitur de collectione pulverum vel dispersarum partium corporis organici, vel animatione ejusdem, tunc dico quod ibi extenditur *velox* et *tardum*, non ut sint differentiæ temporis.

Ad tertium et quartum. Permanens mensuratur ævo.

Ad rationem dico quod forma permanens, quatenus est permanens, et uniformiter se habens, mensuratur ævo; sed quatenus secundum accidentia sua est fluens, et difformiter se habens, mensuratur tempore. Per hoc ad utrumque argumentum tertium et quartum, quia forma rei corrumpendæ mensuratur ævo, quæ secundum illud instans, in quo res corrumpitur, coexistit tempori præcedenti, et tunc in eodem instanti fit resurrectio, et ita terminatur ejus corruptio ad instans resurrectionis, propter quod non sequitur instans esse immediatum instanti. Et secundum hoc ad primum horum dico, quod illud corrumpendum erat fundamentum in se, quia mensura ejus, quæ est ævum, est fundamentum; sed duratio cui coexistebat, habuit terminos, scilicet instans resurrectionis. Ad alterum, dico quod si intelligat de instanti temporis, tunc falsum est quod assumit; si intelligat de ævo, vel instanti ævi, quod potest coexistere alicui tempori, verum est. Sed quomodo dandum sit ultimum instans in motu, et quomodo non, dictum est *in secundo libro*.*

* In Quæst. d. 2. q. 2.

DISTINCTIO XLIV.

De resurgentium conditione.

QUÆSTIO I.

Utrum in quolibet homine resurget totum quod in eo fuit de veritate naturæ humanæ.

D. Thom. *in addit. q.* 80. *art.* 2. *et hîc q.* 1. *art.* 2. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 1. *et* 2. Richard. *art.* 1. *q.* 4. Dur. *q.* 3. Suar. 3. *p. tom.* 2. *disp.* 53. *s.* 2. *et* 3. Henric. *quodl.* 2. *q.* 2. Scot. *in Oxon. hîc q.* 1. *et* 9. *Met. q.* 14. *et* 1. Phys. *q.* 10. *et* 5. *Phys. q.* 3.

1. Argument. primum negativum. Videtur quod non. Genesis 2. *Eva formata est de costa Adæ;* igitur vel Adam non resurget cum illa costa ; vel si sic, tunc Eva non resurget, cum totum corpus ejus sit formatum ex illa.

Secundum. Item, idem non resurget in duobus hominibus diversis ; sed possibile est quod idem sit de veritate humanæ naturæ in duobus hominibus diversis, quia possibile est hominem nutriri carnibus humanis mediate vel immediate. Sed caro genita ex nutrimento tali fit de veritate humanæ naturæ, per hoc quod informatur anima intellectiva, sicut et cætera caro ejus; igitur non resurget in quolibet quidquid fuit in eo de veritate humanæ naturæ, quia resurget in alio.

Tertium. Item, homo nutritus ex carnibus humanis potest habere semen ex superfluo alimenti talium carnium genitum et conversum. Ex illo autem semine potest alius homo generari; igitur cum caro genita ex semine sit maxime de veritate humanæ naturæ ipsius geniti, idem numero, quod est primo de veritate humanæ naturæ in alio per actum generativæ præsupposito actu nutritivæ, potest esse de veritate humanæ naturæ in isto; igitur, etc.

Item, non oportet quodlibet quod est de veritate humanæ naturæ resurgere, nisi ut idem homo resurgat; sed non oportet ut idem homo resurgat, quia tunc pari ratione hoc idem oportet de quolibet membro, quia non est homo sine membris suis, saltem perfectus; sed non oportet omnia membra resurgere. Patet per Augustinum *in Enchiridio c.* 88. et recitat Magister in littera ponens exemplum de artifice et statua. Quartu[m]. Augusti[nus].

Ad oppositum est Augustinus *in Enchiridio ibidem.* Et recitat Magister in littera multas auctoritates ad hoc *cap.* 2. quæ omnes fundantur super istam auctoritatem Salvatoris, Lucæ 21. *Capillus de capite vestro non peribit.* Ratio ad oppos[itum].

SCHOLIUM I.

Sententia Magistri, id tantum quod accipitur a parentibus esse de veritate naturæ, rejicitur tribus rationibus. Sententia Henrici nutrimentum conversum non accipere aliquas partes formæ novas, sed præ-

extistentibus partibus formæ formari, refutatur tribus rationibus claris.

2. Circa solutionem quæstionis, scilicet quomodo resurgat in quolibet quidquid est de veritate humanæ naturæ in eo? dico primo quod homo componitur ex corpore et anima, ut partibus ejus intrinsecis et essentialibus. Constat quod hæc sunt de veritate humanæ naturæ. Deinde componitur ex multis et diversis partibus, quibusdam homogeneis et quibusdam heterogeneis, quæ congruunt diversis operationibus ab homine excercendis, quarum nata sunt esse plura organa, quia unum organum non sufficit ad omnes illas operationes excercendas, quia oculus non audit, nec auris videt ; sed cuilibet correspondet sua propria operatio, ut organo visus, videre, organo auditus, audire, et sic de aliis, nec unum organum tantum sufficit ad tantum diversitatem partium salvandam propter determinatam complexionem ejus. Hæ autem partes diversæ componuntur ex partibus homogeneis. Unde dicit Philosophus 1. *de Generatione text. com.* 35. quod partes heterogeneæ nutriuntur, cum homogeneæ nutriuntur; igitur primo videndum de partibus homegeneis ut carnibus et ossibus, et his aliis partibus, quæ pertinent ad veritatem naturæ humanæ.

Aristot.

3. Sententia Magistri. De isto est opinio Magistri 2. *libro distinct.* 30. quod solum id pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quod decidi dicitur a parentibus in generatione, et illud in se augmentatur, cum alia sibi sint in fomentum. Et hanc opinionem diffusius recitatam quære *in secundo, distinctione supradicta.*

In textu ... Magistri.

Sed ista opinio est irrationabilis, primo, quia non est imperfectior vita in hominibus, quam in aliis animalibus, cum sit homo perfectissimum animalium, et alia animalia imperfecta habent operationem vitalem, qua possunt attingere ad quantitatem et incrementum perfectum suæ speciei. Patet inductive, et talis quantitas perfecta est de veritate eorum naturæ; igitur homo quod est perfectissimum animalium, per operationem vitalem potest attingere ad quantitatem perfectam convenientem suæ naturæ.

Primo.

4. Secundo. Præterea secundo : Mirabile est, imo magis fictitium est, quod aliqua caro sit in homine, quæ secundum aliquam partem ejus non possit fluere vel corrumpi manente homine, quia illa caro non esset naturalis, sed cœlestis et incorruptibilis, et per consequens ingenerabilis. Igitur si illa posset fluere, et nulla caro est de veritate humanæ naturæ, nisi decisa a parentibus secundum istam opinionem, cum illa caro sit valde modica, sequitur quod aliquando totaliter corrumpetur, et nihil remanebit de veritate humanæ naturæ, quod falsum est.

Tertio. Item tertio, quod potest animari anima intellectiva, est de veritate humanæ naturæ : sed partes carnis, quæ generantur ex nutrimento, et non solum partes carnis decisæ a parentibus, possunt animari anima intellectiva ; igitur

aliquid generatum ex nutrimento pertinet ad veritatem humanæ naturæ, et non solum illud quod deciditur a parentibus. Assumptum probo sic, quia partes carnis solum genitæ ex nutrimento, animantur anima sensitiva, quia secundum illas partes sentitur dolor et delectatio. Sed quod sentit dolorem et delectationem, est animatum anima sensitiva; quidquid autem in homine est animatum anima sensitiva, est animatum anima intellectiva, quia anima intellectiva est forma hominis, et non differt forte realiter ab intellectiva; igitur, etc.

Quidquid in homine est animatum anima sensitiva, est animatum anima intellectiva

5. Opinio Henric. quodl. 2. q. 9. quodl. 12. q. 36.

Alia opinio est, quæ in aliquibus est similis priori opinioni jam improbatæ, penes quam materia nutrimenti spoliatur forma sua, et fit sub forma nutriti præexistente, absque hoc quod aliqua pars formæ nutriti educatur de materia nutrimenti, et tunc planum est, quia tota forma carnis, quæ unquam fuit in homine a principio generationis suæ usque in finem suæ vitæ, educta fuit de semine, ut potentia materiæ sola, quia non potest educi de potentia materiæ nutrimenti; et ita tota caro, quæ fuit unquam hominis, quantum ad formam, resurget. Si autem dicatur quod aliqua pars carnis nutriti educatur de materia nutrimenti, et per nutritionem carni præexistenti uniatur, et per animam intellectivam perficiatur, tunc non tantum fluit nutribilis, quantum ad ejus materiam, sed etiam quantum ad ejus formam. Et quod continue id quod deperditur per tale nutrimentum, restauretur, et tunc non esset dicendum quod tota caro nutribilis resurget in quolibet quantum ad formam incompletam, sicut nec quantum ad materiam,

Prima probatio Henric. Aristot.

Pro hac opinione arguitur per Philosophum *primo de Generatione text. com.* 35. qui dicit, quod *caro secundum speciem non augetur, sed tantum secundum materiam, et secundum materiam diminuitur, et aliquid loco ejus substituitur,* ita etiam ait de fluxu et non fluxu, quia *caro tantum secundum materiam augetur et fluit, et non caro secundum speciem aut formam.*

Secunda.

Item, si in nutritione et augmentatione fieret additio carnis secundum suam speciem, tunc sequeretur quod augmentatio carnis non aliud esset, quam quædam juxtapositio partium carnis, ut una pars juxta aliam, et tunc non quælibet pars aucti esset aucta, nec quælibet nutriti esset nutrita, quod est falsum et contra Philosophum.

6. Refutatur primo.

Contra istam opinionem arguo sic: Quæcumque forma nullo modo in se extensa, aliter quam prius, perficit materiam extensam aliter nunc quam prius, perficit eam indivisibiliter, ita quod respicit eam pro perfectibili indivisibili. Probatur de anima intellectiva, quæ propter sui inextensionem ad materiam extensam quam perficit, est tota in toto, et tota in qualibet parte ejus. Similiter per oppositum patet de aliis formis extensis, ut de albedine et quantitate, quæ extenduntur saltem per accidens ad extensionem subjecti, quæ non respiciunt subjecta sua indivisibi-

liter, sed divisibiliter, quia pars est in parte, et non totum in parte. Sed per te forma carnis non augetur, nec minuitur, nec habet partes diversas in se; sed constat quod perficit materiam extensam aliter nunc quam prius per nutritionem, etiam secundum te; igitur forma carnis perficit talem materiam, ut indivisibilem. Sed hoc est manifeste falsum, quia tunc forma carnis non esset extensa per accidens, sed esset in tota materia sua, et tota in qualibet parte ejus, quod falsum est, quia hoc solum convenit formæ spirituali et immateriali, quæ non est educta de potentia materiæ.

7. Secundo

Probatur: Plures partes materiæ sunt in carne augmentata quam fuerunt prius; igitur vel illa pars materiæ, quæ de novo advenit partibus prioribus, perficitur eadem forma carnis, qua perficiebantur priores partes, et desinente illa perficere partes materiæ priores, tunc forma migrat a subjecto in subjectum, et a materia in materiam, quod est inconveniens; aut non desinente perficere partes priores, sed simul perficiente omnes tam priores quam posteriores, et tunc nullo modo extenditur per se, nec per accidens, quod est falsum; vel pars materiæ, quæ de novo advenit, perficitur alia parte formæ quam partes materiæ præcedentes, et tunc habeo propositum, quod non solum in augmento augetur materia carnis, sed etiam forma.

In nutritione acquiritur nova forma.

Item, caro fluit, et aliqua pars ejus corrumpitur; non fluit autem sola materia, quia ipsa est incorruptibilis, nisi in toto, quod per se corrumpitur; igitur aliqua pars tota composita fluit et corrumpitur, ita quod illud quod corrumpitur, vere est caro, quod non est sola materia; igitur forma perficiens materiam simul corrumpitur et fluit cum materia ejus, aliter caro posset durare centum annis, et eadem sine fluxu, nec ullatenus corrumperetur. Tertio

SCHOLIUM II.

Explicat quomodo in nutritione pars materiæ adveniens formetur nova forma. Item qualiter partes advenientes sint similes et dissimiles præexistentibus, et quare partes **posteriores sint impuriores prioribus.** Explicat optime illud Philosophi: *Partes secundum speciem manent, et partes secundum materiam fluunt*; de quo agit in Oxon. hic fuse et 2. d. 2. q. 9. n. 15. Vide Schol. in Oxon. hic n. 9. explicat quomodo fit nutritio et augmentatio, de qua etiam ibidem late n. 11.

Respondeo ad quæstionem aliter, circa quam duo videnda sunt. Primo de nutritione, quomodo fiat? Secundo, quomodo caro genita per nutritionem est similis carni præexistenti, quæ fluxit, et quomodo non? Ex his patebit solutio ad quæstionem. 8.

Nutritio recte dicitur aggeneratio, vel generatio.

De primo dico, quod nutritio est aliqua generatio partialis, quæ dicitur *aggeneratio*. Quod autem sit quædam partialis generatio, patet ex suo opposito, quia quando aliqua pars carnis fluit et corrumpitur, ibi est aliqua corruptio, non totius, sed partis, ita quod est ibi transmutatio materiæ a parte formæ ad privationem ejus; igitur ex opposito in nutritione quando caro augetur, educitur aliqua pars for-

mæ de sua materia, corrupta prius forma alimenti, quæ pars carnis de novo genita per nutritionem ex alimento facit unum continuum cum carne præcedente, sicut aqua apposita aquæ facit unum continuum cum ea. Et licet non sit ibi generatio totius, quia non transmutatio totius a *non esse* ad *esse*, et ita non simpliciter generatio, est tamen ibi quædam generatio et transmutatio partis a privatione formæ ad formam, qua prius caruit, et potest dici *ingeneratio*, quia generatur in toto, et fit idem cum eo, vel *aggeneratio*, quia alteri præexistenti additur et cum eo continuatur.

9. Pars genita in quo est similis præcedenti, et in quo dissimilis.

Secundo dico, quod illa pars genita est aliquo modo similis illi parti, quæ fluxit, et est aliquo modo dissimilis. Similis vero est in specie parti præcedenti, quia pars carnis de novo adveniens ita est animata anima intellectiva sicut pars prior fuit. Unde respectu animæ, a qua completive est caro humana, similes et ejusdem rationis sunt etiam pars præcedens, et adveniens in eodem membro; et ita dupliciter similes, tam a parte formæ ultimæ, quam a parte subjecti, et talia sunt ejusdem speciei. Aliquo modo est etiam dissimilis parti præcedenti illa de novo adveniens, nam pars adveniens de novo genita est impurior regulariter, et minus perfecta quam pars carnis, quæ fluxerat vel præcedens.

Quare caro posterius aggenerata est impurior et imperfectior.

Ratio hujus est, quia talis nutritio, vel augmentatio carnis est generatio, vel mutatio naturalis; omne autem agens naturale patitur in agendo, vel in recipiendo debilitatur virtus ejus, et per consequens minus perfecte potest agere in contrarium corrumpendo illud, et ita minus perfectum generabit. Quanto autem magis debilitatur generans, tanto alteratio præcedens eam est imperfectior, et quanto alteratio præcedens generationem est imperfectior, tanto genitum est imperfectius, saltem quantum ad qualitatem ejus; et quanto magis generans continuat suam actionem, tanto qualitates ejus alterantes materiam sunt minus perfectæ et debiliores; et ideo caro genita ex alimento converso in substantiam nutriti ad restaurandum deperditum regulariter est impurior et imperfectior secundum se et qualitates ejus, et citius cedens fluxui et corruptioni, quam prima caro immediate vel mediate genita ex semine, quia minus potest resistere contrario.

Exemplum Philosophi.

Exemplum hujus manifeste apparet per illud Philosophi *primo de Generatione text.* 42. de vino lymphato, nam vinum forte quanto magis lymphatur, et apponitur ei de aqua, tanto magis debilitatur in se, et in suis qualitatibus, propter actionem suam physicam et repassam, quia ex quo est agens naturale, repatitur in agendo, et ideo minus potest convertere aquam sibi appositam in fine quam in principio, quia in omni actione conversiva alterius in ipsum, aliquid amittitur de virtute ejus conversiva, sicut in secunda sic in prima, et cum sit virtus finita, tandem cum ultimo ali-

Omne agens agendo repatitur.

quid ei apponatur, ad quod non habeat virtutem activam convertendi, consumitur et corrumpitur.

Eodem modo in opposito, cum alimentum sit in principio conversionis contrarium virtuti nutritivæ in carne, quanto magis enim homo nutritur, ex conversione nutrimenti in ipsum, quod fit virtute animæ vegetativæ in carne, tanto magis debilitatur, et regulariter fit minus potens ad iterum convertendum aliquid in ipsum, quia semper in convertendo aliquid in se repatitur ab illo, et tandem ex quo est virtus finita, per crebram et continuam repassionem tota'iter deficit, et tunc moritur homo, quia virtus ejus tunc vincitur a contrario fortiore reagente in ipsum, et ita semper et et universaliter est quod quanto homo magis nutritur, tanto magis debilitatur, nisi aliunde per aliam viam, vel per medicinam recreatur virtus ejus nutritiva, ut patet in pueris, in quibus respectu aliorum hominum in magna ætate, est virtus magna ad convertendum cibum in alimentum.

Quanto homo nutritur tanto debilitatur.

10. Corollarium hujus doctrinæ. Periodus sumitur pro duratione partis.

Ex isto dicto secundo sequitur quoddam corollarium, quod scilicet quælibet pars in toto habet determinatam periodum et mensuram, quia habet determinatum tempus, a quo primo habet virtutem essendi et nutriendi, vel agendi, ita quod post illud tempus non possit agere, vel nutrire, licet aliquatenus possit esse. Cum enim homo secundum partes ejus semper nutriatur ad restaurandum deperditum et humidum radicale conservandum in se et in suis partibus, et per consequens cum partes ejus in convertendo alimentum contrarium in se repatiantur, et per consequens debilitentur tantum potest debilitari et minui virtus ejus in reparando, quod potest tantum habere virtutem essendi, et nullo modo agendi, et in fine potest etiam quantum ad *esse* per virtutem actionis, totaliter corrumpi et destrui, et tunc fluit caro totaliter, et moritur homo. Et præterea sunt in homine secundum quodlibet membrum nutribile determinatæ vacuitates repletæ spiritibus, quæ multum juvant ad nutriendum, in quarum qualibet recipitur determinata pars alimenti, et virtute caloris naturalis in carne illius membri convertitur in ipsum, totum illud, quod necessarium est alimento, et residuum respuitur, ut superfluum illi parti.

Quæ sit pars secundum speciem, et quæ secundum materiam? Vide de hoc in 2 d. 2 q. [illegible] a. 12.

Ex hoc patet quæ est pars carnis secundum speciem, et quæ pars carnis secundum materiam, vel caro secundum speciem, et caro secundum materiam. Caro enim secundum speciem tantum dicitur illa, quæ potest in opus carnis etiam per se, ut illa quæ habet qualitates ita perfectas, quod non solum potest coagere toti in toto ad aliud convertendum in se, vel in toto, sed etiam in toto existens secundum aliquam determinatam quantitatem potest ex se agere, et alimentum extra se et approximatum in se convertere.

11. Caro secundum speciem.

Nec sunt idem caro secundum speciem, et species carnis, quia caro quamdiu manet caro, etiamsi

affert a specie carnis. non habeat virtutem agendi, nec potestatem generandi sibi simile secundum speciem de alimento sibi approximato, est tamen in specie carnis. Sed caro secundum speciem est tantum illa, ut dictum est, quæ potest in opus carnis, et in operationem speciei, non tantum ut coagat toti virtute totius, sed etiam ut per se existat in toto pars distincta ab aliis. Caro autem secundum materiam dicitur illa, quæ tantum fatigata et debilitata est ex actione contrarii, et universaliter talis caro, quæ non habet virtutem agendi, nec convertendi aliquid in se de alimento juxtaposito, sed tantum agit virtute totius, et in se fluit et tendit ad *non esse*. Et dicitur secundum materiam, quia non potest in operatione carnis univocatæ, quia operatio attribuitur formæ et speciei.

Non est autem intelligendum quod caro secundum speciem, et caro secundum materiam sit alia et alia pars carnis pro alia et alia parte suæ periodi, quia quando potest in operationem carnis, dicitur caro secundum speciem ; quando autem non potest ex impuritate et debilitate et tendentia ad *non esse*, tunc dicitur caro secundum materiam, quia principium corruptionis et *non esse* attribuitur materiæ, cum semper machinetur ad malum, *ex primo Physicorum, text. com.* 80.

12. Ad 1. Arg. Henrici. Per hoc patet responsio ad primum argumentum, quod adducitur pro alia opinione, quod non est intelligenda per carnem secundum speciem caro secundum formam carnis, vel speciem carnis, quia caro secundum speciem, ut dictum est, sola illa est, quæ potest, et dum potest in operationem speciei carnis; illa autem dicitur forma carnis, vel caro secundum formam carnis, quæ dum est in specie carnis, manet caro in *esse*, etiamsi nullo modo possit agere, ut dictum est.

Ad secundum. Ad aliud de juxtapositione, etc. dico quod nutritio est aliquo modo juxtapositio, et etiam augmentatio non simpliciter, quia facta depuratione et digestione alimenti perfecta, non tantum una, vel pluribus digestionibus mittitur alimentum sic digestum et depuratum ad singulas partes nutriendas, in quibus debet fieri restauratio deperditi, et in partibus illis sunt aliqui pori, vel vacuitates plenæ spiritibus, vel aliquibus humoribus subtilibus cedentibus nutrimento, in quibus consistit magna virtus hominis, et efficacia ejus in operando, et in singulis partibus recipitur aliqua pars alimenti convertenda in substantiam illius partis virtute activa ejus, sicut de qualibet parte aliquid fluxit, et de isto alimento sic recepto et approximato cuilibet parti nutriendæ, ut agenti determinatæ virtutis nutritivæ aggeneratur caro, et fit par addita extensior et major quam prius. Unde alimentum positum in aliqua parte, ubi sunt pori, expulsis inde spiritibus et humoribus illis, convertitur in ipsam, et sic fit *ingeneratio*, quia ingeneratur, et convertitur in illis poris ; toti etiam dicitur *aggeneratio*, quia additur ei, quod generatur et nutritur. Et sic

Utrum nutritio sit juxtapositio et quomodo.

Quomodo fit nutritio?

patet quod ista caro, quæ augetur, vel quæ per se potest convertere aliquid in se, oportet quod sit determinatæ quantitatis et determinatæ virtutis, ita quod minor illa non potest per se augeri, vel nutriri nisi in toto; et ideo multæ sunt partes conjunctæ in aucto, quæ non habent augmentum nisi in toto, quia in eis non est virtus sufficiens ad convertendum aliquid in se. Unde pars, quæ potest per se agere et convertere in se alimentum, nutritur et augetur, quæ autem non, non; licet enim in illis partibus minimis non fiat proprie augmentatio nisi in toto, fit eis tamen appositio. Si enim quælibet pars minima per se nutriretur, et per se augeretur, et per consequens quælibet pars aucti esset aucta, sequeretur quod esset auctum secundum duplum, quia non potest aliquid augeri secundum aliquid minus quam sit minimum.

An quælibet pars aucti, vel nutriti augeatur.

SCHOLIUM III.

Homo non resurget cum tota carne, quam in vita habuit, quia esset monstrum. Resurget ergo cum illa, quam regulariter in ætate 30. annorum haberet, de quo vide in Oxon. Schol. hic n. 15. et cum purioribus carnis partibus. Explicat deinde quænam sit caro purior, et est, quæ fuit prius formata, vel per se de intentione naturæ, id est, quæ requirebatur ad augmentationem, non ad restaurationem. Tertio, resolvit quid dicendum sit de iis, qui vescuntur carnibus humanis, et de pueris et de pygmæis. Ad id de costa Adæ, an fuit ei superflua? sunt duæ sententiæ. Vide in Oxon. Scholium hic n. 18.

13. Resolutio quæstionis. Homo non resurget cum tota

His visis respondeo ad quæstionem, et dico primo de his quæ nutriuntur regulariter de cibis communibus, non carnibus humanis, et augentur ex eis usque ad debitum et convenientem quantitatem, quod in eis non resurget quidquid fuerat de veritate humanæ naturæ in eis animatum anima intellectiva, quia multæ et plures partes veræ carnis et quandoque animatæ fluxerunt a corpore sic nutrito per consumptionem, et alio modo multiplici; quæ si omnes redirent in tali per resurrectionem, facerent ipsum in tripla, vel quadrupla proportione majoris quantitatis quam fuit illa, quæ unquam aliquo uno tempore sibi fuit convenientior, et magis debita, vel saltem talis haberet corpus densius quam conveniat corpori humano, quia esset densior auro. Non igitur resurget in omnibus partibus, quæ fluxerunt, propter improportionabilem quantitatem quantitati corporis humani; resurget tamen secundum easdem partes, quas prius habuit, licet non secundum omnes, quia aliter non esset idem homo numero, qui prius.

Sed quæ sunt istæ partes de ve- 14.
ritate humanæ naturæ, cum quibus resurget homo, et quæ sunt illæ cum quibus non resurget.

Hic est duplex modus dicendi. Unus talis, innitens huic propositioni, quod anima in resurrectione habebit perfectibile illud quod sibi est magis conveniens pro perfectibili ipsi animæ; igitur in illis partibus corporis vel carnis resurget, quæ faciunt perfectius, et convenicns perfectibile animæ intellectivæ, et magis sibi proportionatum. Sed, ut dictum est, caro prior semper est purior, et satis durat puritas carnis in sua puritate, non ni-

mis de lege communi infecta, usque ad trigesimum annum, quando homo communiter est in optimo statu suo; igitur resurget in illis partibus carnis prioribus perfectis quæ sufficiunt ad quantitatem, quam habuit tempore triginta annorum, quæ est quantitas talis perfectibilis convenientior et magis debita.

15. Secundus modus dicendi. Alius modus dicendi innititur huic propositioni, quod in resurrectione anima habebit illud perfectibile, quod magis est et principalius de intentione naturæ. Magis autem est de intentione naturæ corpus ex talibus partibus carnis, quæ generantur ex nutrimento ad augmentationem qualitatis debitæ faciendam, quam illæ quæ generantur ad restaurationem deperditi. Nam partes carnis, quæ restaurant deperditum, non intenduntur a natura, nisi propter partes priores et puriores quæ fluxerunt, iterum reducendas. Nam si non esset restauratio deperditi, adhuc in homine esset operatio vegetativæ propter perfectam quantitatem per nutritionem et augmentum consequendam. Et ideo sive posteriores, sive priores illæ partes, dummodo non sint tantum intentæ a natura propter restaurationem deperditi, sed etiam principaliter propter debitam quantitatem consequendam, sunt per se de intentione naturæ, et veritate substantiæ humanæ. Partes autem, quæ tantum restaurant, non sic sunt de intentione et veritate humanæ naturæ, quia si non esset deperditio, sed tantum augmentatio, omnes partes, quæ de novo advenirent propter augmentationem, essent per se intentæ a natura. Nunc autem quia est continua deperditio substantiæ nutriti, et debitæ quantitatis ejus continue restaurantur per nutrimentum, et quantum ad substantiam deperditam, et quantum ad debitam ejus quantitatem. Sed quatenus pars, vel nutrimentum de novo adveniens restaurat, non per se intenditur a natura, sed quatenus augmentat, et perducit hominem usque ad perfectam et debitam quantitatem, et sic in omni comestione, qua fit augmentatio citra debitam quantitatem, est considerare et partem augmentantem, et partem restaurantem. Pars augmentans usque ad convenientem et debitam quantitatem hominis, est prima caro genita, et etiam prima de novo adveniens, principaliter intenta a natura; pars restaurans minus principaliter intenditur a natura.

Augmentatio est de Principali intento a natura, restaurati vero non.

16. In quo differant et conveniant hi modi dicendi. Ex isto apparet in quo differt hæc via a priori; prior enim dicit quod partes carnis prioris, quæ sunt puriores, resurgent, et tantum illæ partes priores, quæ sufficiunt ad debitam et convenientem quantitatem perfectibilis animæ intellectivæ faciendam. Sed secunda via ponit quod non omnes partes priores et puriores resurgent, quia non istæ, quæ per se faciunt ad restaurationem deperditi tantum, sed istæ solum quæ aliis partibus aggenerantur propter augmentationem, ut perducant ad debitam et perfectam quantitatem a natura per se intentam, sive sint partes priores, sive posteriores.

Et ex his apparet quomodo re-

surgens habebit eamdem carnem numero, et eamdem vitam, non, inquam, eamdem, quam aliquando prius in aliquo instanti simul habuit, sed illam genitam ex partibus talibus, quæ faciunt convenientius perfectibile animæ intellectivæ, vel perfectibile animæ principaliter intentum a natura secundum illas duas vias.

Sed quid dicendum est de illis, qui tantum vescuntur et nutriuntur carnibus humanis.

17. Respondeo, quod illæ partes carnis, aut sunt æque puræ in uno homine, sicut in alio, et æque de intentione naturæ, et tunc dico quod resurgent in illlo in quo prius fuerunt animatæ, et de veritate humanæ naturæ in eo, ut in homine comesto, et Deus supplebit tales partes in alio comedente per aliquid aliud, sicut supplevit carnem costæ Adæ.

Si vero non sint æque puræ in utroque, nec æque principaliter intentæ a natura, tunc in illo resurgent, ubi fuerunt puriores et perfectiores secundum primam viam, quod contingit quandoque fieri, et esse in comedente, quandoque in comesto, et Deus supplebit in alio, quod est sibi necessarium, vel secundum aliam viam in illo resurgent, in quo sunt magis per se intentæ a natura, et perfectioris quantitatis convenientis perfectibilis animæ intellectivæ.

Sed quid dicendum est de illis, qui nondum pervenerunt in vita ista ad perfectam et debitam quantitatem perfectibilis animæ, sicut est de pueris, et nanis et pygmæis, et hujusmodi.

Dico quod in resurrectione debet suppleri in eis talis quantitas perfecta, et assignari ex partibus impurioribus, quia partes carnis puriores tantum non sufficiunt. Partes etiam impuræ fuerunt suæ, et ideo facta depuratione earum vere transibunt in veritatem naturæ humanæ in eis, et resurgent in eo, et si nec partes carnis superfluæ, vel impuræ sufficerent ad faciendum debitam quantitatem convenientem perfectibili animæ, qualem habuisset si vixisset tot annis, tunc dico quod Deus supplebit, quod deficit in unoquoque.

18. Ad primum argumentum principale, dico quod non oportet necessario concedere quod costa fuerit in Adam sicut aliquid pertinens ad veritatem suæ naturæ. Sicut nec semen modo est in homine tanquam aliquid de veritate naturæ suæ, sed est in eo tantum sicut superfluum in vase, ordinatum ad multiplicationem speciei in aliis, et non sicut pars substantiæ carnis ejus.

Costa autem illa, de qua per supernaturalem transmutationem facta est corpus mulieris, data fuit a Deo loco seminis ad multiplicationem speciei humanæ, tanquam superflua, quoad ejus esse personale, quia non fuit de veritate humanæ naturæ in eo, ut pars ejus. Unde materia illius costæ, ex qua postea factum est corpus mulieris, resurget in Eva, et non in Adam.

Ad secundum, patet responsio ex dictis, quia si aliquis nutriatur carnibus humanis, ex quo purior est per generationem, quam ubi

est per nutritionem, reddetur ei ubi primitus esse cœpit per generationem, et tunc non erit idem in diversis, sed Deus illi, qui fuerat nutritus ex talibus carnibus, restituet quidquid de carne sua prima pura deperditum fuerat. Unde Augustinus *in Enrichid. c.* 83. *et* 12. *de civitate, c.* 22. *et* 23. loquens de illo, qui fame coactus nutritur cadaveribus hominum, dicit, *reddetur caro illa homini, in quo esse humana primitus incepit.* Et infra : *Caro illi, quem fames exuerat, ab eo, qui potest etiam exhalata revocare, reddetur, licet et si omnibus modis periisset, ita quod in nullis materia ejus latebris remansisset, adhuc bene vellet reparare eam omnipotens.*

Augustin.

Ad tertium. Cujus erit in resurrectione quod fuit in duobus.

Per hoc idem ad tertium dicendum est, quod pars hominis comesti per actum nutritivæ convertetur in substantiam comedentis, et pars illius in semen, et ita totus homo comestus non potest transire in semen, sed tantum secundum partem. In homine autem genito ex semine relicto ex comestione partis humani corporis resurget talis pars, vel veritas naturæ talis partis, quia aliter idem in numero resurgere non posset. Pars autem alia, quæ per actum nutritivæ conversa est in substantiam comedentis, resurget in homine comesto, quia in ipso habuit ordinem essentialiorem ad resurrectionem quam in alio; tum, quia prius et perfectius ab anima illius informatur, quam ab anima alterius; tum, quia, ut dictum est, *dist.* 32. *secundi** , caro genita ex nutrimento, non ita perfecte, nec ita principaliter perficitur ab anima, sicut caro genita de semine. Deus autem illud quod deerit de parte materiæ illi, de cujus carnibus alius homo genitus est, aliunde indefectibiliter supplebit.

* In Oxon. quæst. unic.

Ad quartum.

Ad quartum dico quod redit idem membrum sicut idem totum modo quo dictum est.

QUÆSTIO II.

Utrum ignis infernalis puniat damnatos.

D. Thom. *in addit. q.* 57. *a.* 1. *et* 4. *d.* 50. *q.* 2. *art.* 3. D. Bonav. *hîc* 2. *p. a.* 3. *q.* 2. Rich. *art.* 2. *q.* 6. *et* 9. Durand. *q.* 10. Gabr. *quæst.* 3. Vasq. 1. *a.* 2. *p. d.* 243. Scot. *in Theor.* § *Omnes agens est præstantius.*

1. Argumentum primum negativum.

Utrum ignis infernalis puniat spiritus damnatos, ut animas, vel Angelos malos? Videtur quod non. Augustinus 12. super Genesim, c. 29. *Agens præstantius est patiente; sed nullo modo præstantius est corpus spiritu, imo perspicuo modo est spiritus præstantior corpore;* igitur nullo modo potest talis ignis, cum sit quoddam corpus, spiritus cruciare.

Secundum.

Et ibidem : *Quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur bene vel male, non corpora, sed corporibus similia sunt, vere tamen spiritus lætitiæ vel molestiæ disponuntur.*

Tertium.

Item omne agens agit per contractum, maxime corporeum, 1. *de Generatione, text.* 43. *et* 7. *Physicorum, text.* 8. *et* 9. Sed corpus non potest tangere spiritum, quia illa tangunt se, quorum ultima sunt simul, 5. *Physicorum*, spiritus autem non habet ultimum, sicut nec primum, vel medium; igitur impossibile est spiritum separatum a corpore cruciari.

Aristo

Item, secundum Philosophum 1.

Generat. cap. de facere et pati, text. 51. agens universaliter intendit sibi assimilare passum; sed ignis corporeus non potest sibi assimilare spiritum separatum in forma sua; igitur non potest spiritus ab ipso pati. Minor patet, quia spiritus non est receptivus formæ corporalis.

ristot. atio ad positum. Contra, Salvator dicit *Matth.* 25. spiritibus malignis et Angelis damnandis : *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo et Angelis* regor. *ejus.* Item, Gregorius 4. *Dialog. cap.* 30. ante medium : *Si diabolus ejusque Angeli, cum sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum si animæ etiam antequam resumant corpora, possint corporalia sentire tormenta?* Item, ibidem parum ante : *Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur non post mortem, cum tunc in corpore sit spiritus, et tormento corporeo tenetur.*

QUÆSTIO III.

Utrum homines damnati post judicium cruciabuntur illo igne infernali.

D. Thom. *hîc q.* 1. *et aliis citatis q. præcedent.* Gerson. *serm. de omnibus sanctis.* Soto 4. *d.* 50. *art.* 4. Ægid. *quodl.* 2. *q.* 9. Abulen. *in* 25. *Matth. q.* 610. Coccius *lib.* 10. *art.* 8. Bellarm. *l.* 2. *de Purgat. cap.* 10. *et sequent.* Henriq. *lib. ult. cap.* 25. Scot. *in Oxon. hîc quæst.* 3.

2. Primum argument. negativum. Secundo quæro juxta hoc: Utrum homines damnati post resurrectionem punientur vel crucientur igne infernali? Videtur quod non, 6. Topic. cap. 9. *Omnis passio magis facta magis abjicit a substantia.* Sed corpora damnatorum patiuntur ab illo igne fortissima passione; igitur continue abjicitur aliquid de eorum substantia per continuam passionem, et sic tandem si multum paterentur a tali igne, possent totaliter consumi secundum substantiam, quia substantia eorum est finita; hoc est falsum, quia remanebunt in eis naturalia integra secundum Dionysium 4. *de divin. nomin.*

Item, si punirentur ab igne infernali, aut igitur ab illo ut immutante intentionaliter, aut realiter. Secundum. Non intentionaliter, quia tunc corpus Beati posset pati tali passione intentionali, cum beatus habeat sensum optime dispositum, et sensus dispositus percipiat suum objectum sibi præsens, et sic maxime pateretur, sicut maxime patiuntur modo passione sensibili, et intentionaliter immutante sensum, ut patet videndo Solem per medium fenestræ vitreæ, et hujusmodi, quod falsum est. Nec secundo modo, quia immutatio realis est per alterationem et transmutationem realem ad qualitatem realem similem; talis autem mutatio disponit immutatum ad corruptionem, quæ non potest competere illis corporibus, quia tunc eorum pœna non esset perpetua; igitur, etc.

Contra, Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, etc.* Job 20. *Ignis omnia quæ fecit,* dicitur de damnato, nec tamen consumetur. Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ et Ægidii spiritum torqueri igne, quatenus eum apprehendit sibi disconvenientem, refutatur clare. Secunda sententia Henrici per habitum supernaturalem spiritum subdi corpori, ut ab eo patiatur, refutatur clarius.

3. Opinio D. Thom. hic Ægid. quodl. 11. q. 15. Hîc dicitur quod spiritus affliguntur et cruciantur ab igne corporali, non inquantum ipsi apprehendunt sensu apprehensione simplici, sed inquantum apprehendunt ipsum apprehensione firma et certa, tanquam contrarium et inconveniens, sive disconveniens suæ naturæ, licet talis apprehensio vel existimatio sit falsa, et decipiantur secundum eam. Illud confirmant per auctoritatem Gregorii *lib.* 4. *Dialogorum* parum ante medium, *teneri per ignem spiritum dicimus, nam eo, ipso patitur quod videt, et quia cremari se aspicit, cruciatur.*

Greg. c. 20.

Avicenna. Huic videtur concordare Avicenna 9. *Metaph. cap. ultimo*, loquens de dispositione animarum humanarum exutarum a corporibus suis, dicit, *animæ malæ vident pœnam, quam imaginantur in hoc mundo, et affliguntur ea.* Forma enim imaginata non est debilior sensibili reali, sed est major in expressione imaginatæ, sicut patet in somnis, ubi somniatum majus est pro modulo suo quam sensibile pro suo; igitur cum virtus æstimativa sit perfectior et efficacior, quando est separata, quam quando est conjuncta propter paucitatem impedientium, et expoliationem animæ, et habilitatem animæ recipientis talem æstimationem, vel imaginationem pœnæ, multo major erit tunc in alio sæculo ex sola imaginatione ejus, quam modo sit ex ejus reali sensatione.

4. Refutatur primo. Contra, si hoc esset verum, tunc sequeretur oppositum opinionis intendentis probare quod spiritus patitur igne corporeo, nam secundum hoc non pateretur spiritus ab igne corporeo, sed a sua falsa æstimatione et imaginatione, quod est inconveniens, quia sicut nullus falsa opinione est beatus, sic nec falsa opinione est miser.

Præterea, secundum Dionysium 4. de divin. nom. *Dæmones habent omnia naturalia splendidissima et integra*; sed non est probabile quod mali spiritus habentes talia naturalia, videntes illum ignem, existimarent illum suæ naturæ contrarium, et disconvenientem, vel læsivum, nisi ita esset in re quod esset realiter disconveniens et læsivus, aliter deciperentur; igitur. Secund. Dionys.

Præterea, Gregorius supra citatus dicit quod *anima non solum videndo, sed experiendo realiter patitur ab illo igne.* Similiter Augustinus 22. *de civitate Dei, cap.* 10. dicit *spiritus incorporeos posse ignis corporalis pœna affligi, non est ambigendum,* et post dicit *quod et fidei in omnibus natura communiter adhæreat, quia dæmones sunt spiritus, tamen licet in corpore corporeis sunt ignibus cruciandi.* Gregor. August.

Aliter dicitur quod ignis non affligit spiritus damnatos virtute naturali ignis, sed inquantum est instrumentum divinæ justitiæ isto modo, quod spiritus realiter ideo patiatur ab igne corporali, quia sibi datur a Deo quidam habitus et tunica supernaturalis propter peccata, sic receptivus talis passionis corporalis, et sine illo habitu non posset pati, nec subjici actioni alicujus corporis. 5. Henr. quodl. 8. q. 38.

Contra, iste habitus supernaturalis datus spiritui, aut est corporalis tantum, vel spiritualis? Si corporalis, igitur in ipso violenter, quia est contrarius naturali 6. Refutatur primo Henric.

inclinationi ipsius susceptivi, et per consequens non est aliud ponere in ipso talem habitum corporalem, quam ponere in ipso calorem realem immediate, quia non magis repugnat sibi unum quam aliud. Unde ponere qualitatem corporalem in spiritu, non est minus inconveniens, quam ponere qualitatem spiritualem in corpore, ut scientiam in lapide. Si est spiritualis, tunc non magis subjicit spiritum actioni ignis corporalis, quam natura sua, quæ est mere spiritualis; igitur tunc quæramus tertium, et de isto arguitur sicut prius, et erit processus in infinitum; vel ex se subditur actioni ignis, quorum utrumque est eis inconveniens.

Non potest spiritus subdi corpori ut puniatur per habitum supernaturalem.

Secundo. Item, habitus non datur potentiæ absolutæ, sed tantum ad faciendum vel habilitandum potentiam ad agendum vel patiendum secundum omnes modernos communiter, quia quo quis potest absolute agere, vel pati, est potentia; igitur in cujus natura non est alia potentia ad patiendum ab aliquo passionem corporalem, non est habitus disponens ad patiendum, quia disponens vel habilitans aliquid ad patiendum præsupponit illud, quia contradictio est, quod in natura spiritus non sit potentia ad patiendum, et tamen quod in eo sit habitus habilitans ad patiendum. Constat autem, ut ponis, quod spiritus non habet potentiam ad patiendum tali passione, quia spiritus non est receptivus passionis corporalis, sicut nec corpus passionis spiritualis; igitur superflue ponitur talis habitus.

Item, si spiritus non recipit talem passionem corporalem ab igne mediante isto habitu, non recipitur immediate in natura Angeli, sed in tali habitu, sicut superficies recipit immediate albedinem, non subjectum, et per consequens si Deus illum habitum separaret a spiritu, quod est satis possibile, cum non sit aliquid ejus intrinsece, sequeretur quod talis habitus immediate pateretur, et nullo modo natura spiritus, sicut si Deus separaret superficiem coloratam a corpore, esset ipsa colorata immediate et realiter, et nullo modo corpus; frustra igitur ponitur talis habitus. *Tertio.*

Multæ sunt aliæ opiniones circa hanc materiam, quære in Richardo *in hac distinctione*.

SCHOLIUM II.

Ponit primo doloris et tristitiæ definitionem et differentiam. Secundo, quomodo ignis dupliciter detinet spiritum, definitive secundum locum, et objective immutando intellectum. Tertio, ponit ordinem activum spiritus circa ignem. Primo est detentio; secundo perceptio detentionis consideratio; tertio detentionis nolitio; quarto, consideratio noliti positi in esse; quinto, sequitur tristitia, quam puto ab aliis præcedentibus causari, de quo 3. d. 15. et alias dictum est. Vide Doctorem de his clarius et fusius in Oxon. hic q. 2. per totam, et scholia ibidem. Prædicta quinque eodem ordine explicat de detentione objectiva ignis, seu de immutatione intellectus, quam facit, velit nolit spiritus malus.

Respondeo ad quæstionem, et dico quod sicut per beatum Augustinum patet 14. *de civitate Dei*, c. 15. distinctio est inter dolorem et tristitiam, *nam dolor est affectus animæ ex*

4. Quid dolor et tristitia, et quomodo inter se distinguantur.

de quo in 3. d. 15. *carne, et passio corporalis; tristitia est passio mentalis sequens apprehensionem eorum, quæ nobis nolentibus accidunt.* De utraque igitur passione videndum est, primo de passione tristitiæ, an aliquo modo tenetur in spiritu ab igne. Respondeo distinguens, et primo quod ignis potest dupliciter considerari: Uno modo in se; alio modo in comparatione ad Angelum. Primo modo non est magis disconveniens, vel contrarius Angelo, quam cœlum, et ideo sic in se consideratus non magis causat tristitiam in ipso quam cœlum in se apprehensum et consideratum; igitur si causat tristitiam in eo, erit secundo modo, ut comparatur ad ipsum.

Ignis inferni dupliciter dicitur spiritibus disconveniens.

Sed hoc adhuc potest esse dupliciter: Uno modo, ut detinens spiritum in consideratione ejus; alio modo, ut mutans intellectum ejus ad considerationem ejus, et effective, et ista differunt, quia per hoc quod ignis detinet intellectum Angeli mali in consideratione sui, ne possit in considerationem alterius objecti, non habet ignis aliquam actionem in Angelum; unde detinere non est aliquid facere vel agere, sicut patet in exemplo. Per hoc enim quod detineor ab aere, non habet aer aliquam actionem in me; et si aer detinens corpus meum non potest dici habere aliquam actionem in corpus meum, multo magis nec ignis detinens spiritum in consideratione sui agit in ipsum, inquantum detinens tantum, quia corpus meum detinetur ab aere sine aliqua actione ejus in me circumscriptive et definitive. Angelus autem tantum detinetur ab igne sine aliqua actione in ipsum definitive; nec potest dici quod detineat Angelum, vel spiritum resistendo virtuti motivæ ejus.

7. Quomodo Angelus detinetur ab igne.

Quid est igitur ista detentio. Nihil aliud est nisi quidam respectus simultatis extrinsecus adveniens spiritui, vel simplex præsentia ejus cum eo, qua ignis per suam præsentiam ex sententia divinæ justitiæ detinet definitive Angelum in considerationem ejus, ut ubicatum suum. Nec istud *detineri* Angeli ab igne secundum hanc definitionem vel præsentiam, est disconveniens, vel triste naturæ Angelicæ, vel naturæ spirituali alicui, quia detineri in aliquo *ubi* non est disconveniens detento in illo *ubi,* nisi quia naturaliter inclinatur ad aliud *ubi,* et illud naturaliter sibi determinat; quia igitur non magis inclinatur Angelus, vel sibi determinat unum *ubi* quam ad aliud, igitur si tristaretur ex hoc quod videret se in tali, vel in tali *ubi,* cum nullum, ut dictum est supra, est sibi disconveniens secundum se, non magis unum quam aliud, tristitia sua causaretur ex errore, et ex sua falsa imaginatione vel apprehensione; igitur cum ista detentio in hoc *ubi* non sit ex se sibi disconveniens, quia non minus inclinatur ad hoc *ubi* quam ad aliud, oportet quod sibi sit disconveniens ex aliquo alio, ut per nolitionem illius detentionis, nam spiritus malus apprehendens ignem sibi præsentem præsentialitate definita pro perpetuo, et hoc videns sibi inesse ex sententia et justitia Dei definitiva,et in contem-

Angelus non determinat scribi aliquod ubi.

ptum sui, nollet illam detentionem et præsentialitatem sibi inesse pro suo perpetuo, ita inclinatur ad aliud *ubi*, et præsentialitatem simplicem alterius, sicut ad istud. Et in hoc quod percipit se nolle esse in illo *ubi*, et non potest per suum *nolle* amovere se ab illo *ubi* propter judicium Dei definitivum, qui adjudicat sibi talem locum, vel tale *ubi* pro suo perpetuo, tristatur. Ipse enim apprehendens illam detentionem a tali corpore, ut aliqualiter suæ naturæ disconvenientem, quatenus est perpetua, et ipso nolente, quia de libertate spiritus est quod naturaliter possit se facere ubi vult, ita in uno *ubi*, sicut in alio, et ideo detentio ejus perpetua in uno *ubi*, est disconveniens, inquantum scilicet nolita, non tamen est simpliciter disconveniens, quia sic esset cuilibet creato spiritui disconveniens detineri a quocumque corpore, vel quocumque *ubi*, et tunc Michaeli disconveniens esset detineri, vel esse in cœlo, et per consequens pœna sibi modo foret esse in cœlo, quod est inconveniens.

...e causa ...nediata ...itiæ in ...ngelo.

8. ...Unde ...citur ...uod ubi ...onveniens ...iritui.

Est igitur tantum sibi aliquod *ubi* disconveniens, vel alicui alteri spiritui, quia detentio in illo *ubi* est sibi nolita, quia vellet uti immoderate sua libertate, etiam contra divinam justitiam, qua posset facere ubicumque vellet, quam nolitionem non potest Angelus habere respectu detentionis suæ in cœlo Empyreo, etiam posito quod non posset se facere ubicumque vult, quia Angelus bonus in volendo et nolendo semper conformatur suæ regulæ, scilicet, voluntati divinæ, et sententiæ definitivæ ejus juste volendo volitum, quod Deus vult, etiam nolendo prohibitum ab eo. Et ideo licet de libertate ejus sit, quod posset facere se ubicumque vellet, si non determinatur a Deo ad *ubi* determinatum tamen magis vult esse in *ubi* determinato sibi a voluntate Dei justa, etiam semper, et non posse esse in alio, quam posse esse in quolibet ad arbitrium suum; non sic est de malo Angelo, quia ipse percipiens detentionem ejus perpetuam in aliquo *ubi*, et ab aliquo corpore, nollet eam, et percipiens suum *nolle* respectu talis detentionis invidet, et agitatur invidia contra sententiam Dei justam, et judicium ejus rectum, nolendo elementa esse, a quibus tamen ibi perpetuo detinetur, et inevitabiliter, et ex hoc sequitur tristitia in voluntate ejus causata a nolitione istius detentionis. Agitatur etiam superbia contra Deum, inquantum nollet sibi subesse in *detineri* in tali *ubi*.

Et si dicas quod talis nolitio est in potestate ejus, quia verus et positivus actus voluntatis, quæ est domina sui actus, igitur tristitia erit in potestate ejus, ita quod potest non tristari. 9

Dico quod *nolle* ejus non est in potestate ejus, nam Deus, qui est causa superior, conservat ipsum in nolitione istius detentionis, et ita non potest in oppositum. Licet enim *nolle* ejus sicut *velle*, sit in potestate voluntatis ejus, causa superiore non determinante inferiorem ad istum actum nolitionis, tamen determinante causa superiore ipsum ad hunc actum, non potest in oppositum.

Quinque consideranda pro explicanda pœna damnatorum.

Et hic talis ordo punitionis mali Angeli, quod in primo est detentio ejus ab igne per simplicem præsentialitatem ejus cum eo. Secundo apprehendit istam detentionem ejus ab eo, et neutrum est ibi disconveniens, non detentio in hoc loco, quia inclinatur ad istum locum sicut ad alium, nec apprehensio in hoc *ubi* est sibi disconveniens, quia tunc necessario erraret in apprehendendo sibi disconveniens, quod non est ex se sibi disconveniens, quod non oportet dicere, cum habeat naturalia limpidissima et integra.

Tertio sequitur in eo nolitio detentionis apprehensæ, quia nollet sic detineri a Deo effective per ejus sententiam definitivam, sed immoderate esse ubicumque vellet. Quarto sequitur apprehensio nolitionis detentionis talis effectus. Quinto nolitionem apprehensam de ipsa tentione jam posita sequitur tristitia in voluntate, et ita pœna et afflictio.

Quatuor consideranda in delectatione beati.

Sed in Michaele est ordo contrarius, quantum ad tria ultima, et per consequens sequitur quod duo prima, in quibus conveniunt tam bonus spiritus quam malus, non sunt formaliter vel simpliciter convenientia, vel disconvenientia. Primo enim est detentio Michaelis in cœlo Empyreo. Secundo est apprehensio ejus in tali *ubi* detinente ipsum secundum divinam justitiam definitivam. Tertio velle detineri ibi secundum arbitrium voluntatis divinæ. Quarto sequitur apprehensio istius velle detineri ibi, et hinc in effectu causatur gaudium, et delectatio in voluntate ejus.

10. Quomodo ignis detinens cruciat Angelum.

Sed quomodo potest adhuc dici, quod ignis affligit vel cruciat spiritum? Dico quod propriissime potest dici, quod ignis contristat spiritum, et sic affligit eum, quia quantumcumque aliquid non sit effective contristans inferendo alicui tristitiam, ex hoc solo tamen, quod est objectum nolitionis, et nolitum contristat et causat tristitiam, ignis detinens non causat effective tristitiam in spiritu, sed inquantum est nolitus, et ipsa nolitio in effectu apprehensa actu in *esse* causat tristitiam. Nolitio autem non est nisi disconvenientis, et rei tristis, vel simpliciter, vel apparenter, vel ex præstitutione propria alicujus voluntatis; igitur ex hoc quod objectum illud contra divinam justitiam nolitum est, et tamen positum in *esse*, causat tristitiam. Dictum est enim *in primo distinctione prima* *, quod delectatio et tristitia non sunt actus voluntatis, sed passiones consequentes tales actus tendentes in objecta nolita vel volita.

* Quæst. num. Dolor et delectatio sunt passiones consequentes actus voluntatis.

Exemplum hujus manifestum est de anima intellectiva, quæ non tenetur effective a corpore, quia corpus non habet dominium super animam, sed potius e contrario, nisi sicut perfectibile naturale detinet suam propriam perfectionem, sed tenetur et detinetur ab ipso, ut perfectio a perfectibili; anima autem primo sic a corpore detenta, potest secundo apprehendere sic se teneri, et adhuc non sequitur aliqua tristitia vel disconvenientia, quia nihil tale adhuc apprehenditur. Tertio, potest nolle sic se a corpore detineri, quia se-

cundum rectam rationem potest velle ab omni corpore spoliari, ut voluit beatus Paulus ad *Philip.* 1. appetens esse cum Christo. Quarto potest apprehendere suam nolitionem respectu talis detentionis a corpore. Quinto, comprehendendo nolitum esse actu positum in effectu, sequitur tristitia de detentione a corpore, et ita corpus detinens animam non contristat eam effective, sed tantum inquantum est nolitum, ut sic eam detineat. Eodem modo est in proposito de igne, quia ipse ignis in se non affligit, vel contristat spiritum, sed tantum inquantum est nolitus, qui nolitus causat tristitiam.

Quomodo corpus detinens animam potest illam cruciare.

11. Diverso modo anima damnata Angelus puniuntur ab igne.

Aliter tamen potest dici, quod anima damnata ab igne patitur, et aliter Angelus damnatus, et alia pœna. Nam anima damnata patitur veram combustionem ignis, et ignis vera combustione agit in eam; combustione dico, quæ sit passio vera causata ab objecto comburente hoc modo. Quia sicut post resurrectionem, quando anima conjungetur suo corpori, et proprio perfectibili, apprehendens combustionem corporis comburitur sentiendo dolorem ejus, quia actiones et passiones erunt totius conjuncti, sicut modo sunt totius, ita modo separata vel damnata apprehendens combustionem corporis futuram post diem judicii patitur, et sentit quodammodo dolorem ejus propter timorem de illo malo futuro; sicut enim dolor de malo præsenti contristat et affligit, sic et timor de malo imminenti, et in proximo futuro, quia parum differt habere certitudinem de malo futuro, et experiri ipsum in effectu. Non sic est in Angelo damnato, quia simplex est et nullius corporis combustibilis realiter vel formaliter perfectivus.

12. Quomodo [illegible] Angeli ab igne [illegible].

Secundo, ut dixi, ille ignis vere potest effective immutare intellectum Angeli, ut alterius spiritus ad considerationem sui, ut objecti noliti et disconvenientis, et sic immutando majorem tristitiam causare in eo, quam in detinendo ipsum, nam licet illud objectum, ut ignis, virtute sua naturali non posset causare in spiritum aliquam dispositionem repugnantem dispositioni suæ essentiæ, secundum quam convenit sibi secundum debitum statum suæ naturæ, tamen virtute justitiæ increatæ, et ex ordinatione voluntatis divinæ principaliter eos punientis et dirigentis illum ignem ad illorum spirituum cruciatum, potest intellectum Angeli immutare ad considerationem ejus in tantum, quod impedit ipsum a consideratione omnium aliorum, quod est contra voluntatem ejus, et grave onus ejus, quia quantum est ex se, posset in considerationem cujuslibet, secundum quod dicimus, quod phantasma virtute intellectus agentis potest immutare intellectum possibilem ad considerationem alicujus, licet sua virtute propria non potest, et si intellectus agens esset substantia volens, potens tenere intellectum possibilem semper in consideratione phantasmatis, semper staret in consideratione phantasmatis ex directione talis voluntatis intellectus agentis volentis, et si haberet voluntatem ad standum ibi, si sem-

Non detinetur Angelus objective ab igne nisi virtute divina principaliter.

per staret ibi, non tristaretur. Ita est in proposito : ignis virtute Dei ut principalius agentis, immutat ita vehementer intellectum Angeli ad considerationem ejus, quod non potest in considerationem aliorum, quæ potest naturaliter cognoscere, si dimitteretur sibi, et sic si tunc Angelus non posset in apprehensionem et considerationem aliorum, et hoc apprehendat sibi fieri ex sententia definitiva Dei, tristatur, et nollet talem immutationem determinati objecti sibi applicari.

Sed nondum est complete ei talis immutatio, vel detentio disconveniens, sed post, cum comprehendit se secundum naturam suam esse liberum, et ita posse in considerationem aliorum,sicut in considerationem ignis, et tamen secundum sententiam definitivam Dei ad illam determinari, tunc ex affectione proprii commodi remurmurat tali sententiæ, quam ex sua maxima malitia nollet sibi inesse aliquo modo a Deo.

Sed inquantum est a justitia divina est simpliciter contra voluntatem suam, et tunc cum ultimo immutetur ab objecto nolito ad considerationem nolitionis objecti sic immutantis ex perpetua sententia divina, causatur in eo completa disconvenientia, et tristitia maxima, multo major quam habuit in tertio gradu, quando noluit tale objectum intellectum ejus immutare ; unde dicit Gregorius *supra citatus*, quod *anima non solum videndo, sed etiam sentiendo patitur incendium, et experitur ipsum.*

Gregor.

13. Subjectum sensationis

Sed ista tristitia, quæ ponitur experimentalis in spiritibus, estne dolor in eis ? Respondeo quod accipiendo *dolorem*, ut distinguitur contra *tristitiam*, non potest esse in spiritibus, nec Angelis, nec anima. Et ratio hujus est quia dolor, ut distinguitur contra tristitiam, non est nisi quædam disconvenientia causata in organo sensus ex excellentia objecti sensibilis, et est totius compositi ex anima et parte corporis sic mixta. Unde dicit Philosophus *primo de anima, text. com.* 64. quod nihil aliud est dicere *gaudere animam et tristari quam texere vel ædificare, quæ constat esse totius conjuncti.* Sed Angelus, vel anima separata est essentia simplex non habens organum, nec anima etiam de qua minus videtur, utitur organo in operando, nec per consequens in patiendo passiones consequentes suas proprias operationes, quia ut sic, separatur a corpore tanquam perpetuum a corruptibili, *secundo de Anima ;* igitur nullus est dolor in eis, nisi spiritualis, qui dicitur *tristitia.* Potest tamen dici, ut dictum est prius quod, aliqua pœna quasi corporalis est in anima damnata, quæ non est in Angelo damnato de malo futuro, et combustione reali, quam sustinebit in corpore post resurrectionem. Non sic Angelus, quia Angelus non est forma corporis, ut anima, licet aliquo modo possit pati in corpore per detentionem vel immutationem intellectus ejus ab illo solo ex sententia definitiva Dei, ut dictum est supra.

et compositum. ex anima et organo.

Aristot.

SCHOLIUM III.

Ad quæstionem tertiam, ut explicet, quomodo ignis cruciat homines damnatos, docet primo ignem habere duas actiones ; unam

realem, alteram intentionalem. Secundo, neutram harum dependere ab altera. Tertio, intentionalem sine altera esse dolorificam. Quarto, resolvit verisimilius damnatos homines puniri actione intentionali; non vetat tamen si teneatur quod affligantur actione reali, sed oportet tunc ponere continuum miraculum, quo Deus eos conservet, ne absumantur. Id certum est ignem cruciare damnatos, Matth. 25. Luc. 16. Apoc. 20. Marc. 9. Patres citati a Bellarm. a Coccio. Verum modus quo cruciantur, valde incertus est. Vide Doct. clarius et fusius hæc tractantem in Oxon. hic quæst. 3. per totam.

14. Corpora damnatorum possunt puniri actione intentionali tantum, et intentionali et reali simul.

Ad secundam quæstionem cum quæritur: *An corpora damnatorum puniantur igne infernali?* dico quod sic. Sed de modo quo ignis agat in ipsa, vel actione intentionali, vel reali, est major difficultas. Quia dicunt quidam quod tantum actione intentionali; quidam quod actione reali; dico tamen quod possunt puniri passione intentionali tantum, et non passione reali vel materiali; possunt etiam puniri tam passione intentionali quam reali, quia utraque simul. Primum probo sic: Actio sensibilis in sensu non dependet ab actione reali vel materiali, quæ fit per alterationem realem, quia secundum Philosophum 2. *de Anima*, oportet universaliter de omni sensu accipere, quoniam est receptivus specierum sine materia. Ad hoc enim quod visus percipiat, vel sentiat colorem, non oportet quod fiat alteratio secundum colorem in ipsum, sed sufficit quod recipit formam, vel speciem illius sensibilis, scilicet coloris. Eodem modo de gustu et tactu, licet sint sensus magis materiales quam alii, non oportet quod calefiant vel recipiant caliditatem, etsi sentiat caliditatem, sicut nec visus coloratur realiter, etsi sentiat et videat colorem.

Ad dolorem sufficit actio intentionalis tantum.

Corpora igitur damnatorum, licet sentiant caliditatem, et recipiant in se formam et speciem ignis, et patiantur ab eo passione intentionali, non tamen sunt calida passione reali vel materiali causata ab igne; et ideo licet ignis infernalis non sit calefacturus corpora damnatorum actione reali, affliget tamen ea vehementissime, quia sicut objecti proportionati sensui proportionata receptio delectat sensum, ita objecti improportionati et improportionabilis receptio affligit sensum. Ignis infernalis est omnium superexcellens, et improportionabiliter sensum tactus in corporibus damnatorum vincens ipsum, et proportionem ejus ad illum tactum; igitur potest immutare sensum tactus corporis damnati, et causare in appetitu ejus sensitivo ex apprehensione talis objecti sensibilis excellentis maximum dolorem.

Hoc potest confirmari per illud Augustini 21 *de Civitate Dei, cap.* 3. et recitatur in littera hujus distinctionis, cap. 5. *Erit*, inquit, *tunc in corporibus damnatorum, quod nunc esse scimus in animis hominum.* Certum est autem, quod si homo modo ponatur in igne, non calefit anima ejus, licet doleat. Unde licet agens ibi, et passum utroque modo possint agere et pati, tamen Deus potest influere ad actionem vel passionem unam non influendo ad aliam coagendo illi. Confirmatur Augustino.

Secundum probo, scilicet quod possit ibi esse utraque passio tam 15.

intentionalis quam realis, quia agens appropinquatum passo potest agere in ipsum; ignis est agens, et corpus damnatum passum, et ignis est sibi utroque modo convenienter approximatus tam ad agendum intentionaliter quam realiter vel materialiter; igitur utroque modo potest agere in ipsum.

Sed estne necessarium ponere actionem ibi, ut vere patiantur et crucientur illo igne? Dico quod non, sed ad hoc tantum sufficit actio intentionalis, ut dictum est prius, quia excellens sensibile ita est disconveniens sensui, et causat dolorem per actionem talem in sensum, sicut per actionem realem; igitur ex apprehensione sensibilis disconvenientis, et improportionati ad sensum apprehendentem, causatur dolor in appetitu sensitivo, posito quod nulla alia actio sit sensibilis in sensum.

Ignis quandoque magis calefacit carnem, et minus eam affligit, quandoque e contrario.

Exemplum ad hoc est manifestum de igne, qui aliquando magis calefacit carnem, et minus affligit eam, nec dolet sensus tactus, aliquando minus calefacit, et magis affligit eam, et causat maximum dolorem in ea cum minima calefactione, sicut est, cum quis tetigerit nivem, calefiunt modicum manus ejus, et tamen sentit maximum dolorem. Similiter quod actio intentionalis posset immutare sensum, et causare in eo maximum dolorem, et veram et realem passionem, patet de radiis solaribus transeuntibus per medium vitri rubei usque ad visum, quia ita generant in percipiente rubedinem talem potentem immutare visum, sicut si essent ibi realiter, cum tamen sit ibi tantum intentionaliter, et per speciem. Assumptum patet, quia si ponatur oculus in quocumque puncto medii, in quo transit talis radius coloratus, videbit illum colorem, et potest excæcari nimis ibi stando.

16. Objicitur primo.

Sed contra ista arguitur sic: Cum sensus beati sint ita dispositi ad quodcumque sensibile percipiendum, quantumcumque excellens, sicut sensus damnati (quia beatitudo nihil aufert dignitatis, vel naturalis potestatis ab eis, sicut damnatio aliquid confert naturæ in se ipsis damnatis,) si ibi essent, ita immutarentur secundum sensum ad pœnam et dolorem, sicut damnati ibi existentes, et per consequens si propter excellentiam sensibilis ad sensum inferreretur dolor ipsi sensui damnati, cum æque possit percipi hæc excellentia sensibilis a beato, sequitur quod posset sic pati, quod est inconveniens, vel non magis affliget damnatos quam beatos.

Secundo.

Item, omnis operatio sensitiva est sensui delectabilis respectu proprii objecti sensibilis, quia est propria perfectio sensus, sicut operatio intellectus est perfectio ejus; igitur talis operatio intentionalis vel realis causata in sensu ab excellenti sensibili non corrumpit sensum, sed magis perficit ipsum.

17. Ad objectionem primam.

Ad primum istorum respondeo, et dico quod si ibi esset beatus, sicut damnatus, ita immutaretur a tali sensu quoad sensum, sicut damnatus, et ita perciperet illud sensibile sicut damnatus, sed ta-

men illud objectum sensibile non esset sibi excellens improportionabiliter, sicut est damnato, et per consequens non causaret in eo dolorem vel pœnam sicut in damnato. Nam beati habent sensus magis sublimatos damnatis, et ideo possunt sensibilia omnia quantumcumque excellentia, melius intueri quam ipsi. Nam Solem in fonte suo posset visus Beati naturaliter videre sine aliqua disconvenientia vel dolore, et hæc sublimitas sensus ejus respectu alterius tollit ab eo omnem pœnam et tristitiam, non sic de alio; unde non est pœna vel dolor visui aquilæ respicere Solem in fonte suo, licet mihi esset excæcatio.

Beatus n immu-aretur olorose b igne nferni.

Alia sponsio.

Aliter respondeo, concedo enim quod illud sensibile excellens esset excellens respectu cujuslibet sensus tam Beati sublimati quam non beati, sicut sensui damnati; et ratio hujus est, quia causa, quæ agit in aliquod, ut in pluribus, non agit, quando impeditur agere a causa excellentiori et perfectiori, a qua dependet in agendo. Hæc est nota, quia non agit nisi quando non impeditur agere, vel causa prior coagit.

Causa erior non itquando uperior n coagit.

Sed ignis licet ut in pluribus, immutando vel agendo in ipsum inferat dolorem et pœnam, non tamen quando impeditur a causa fortiori, ut causa prima, a qua dependet, non agente. Exemplum de pueris in camino ignis, quos ignis omnino non tetigit, nec dolorem eis intulit, licet regulariter hujus oppositum fiat.

18. Ad secundum, dico quod sensatio nunquam est per se tristis, sicut nec intellectio, quia ipsa est perfectio sensus absolute considerata, sicut intellectio intellectus. Potest tamen esse tristis per accidens propter organum determinatæ mixtionis et complexionis, et propter improportionem et excellentiam objecti sensibilis ad ipsum, quæ improportio causat in organo sensus maximam pœnam, et dolorem realem et intentionalem. Eo modo licet omnis intellectio, quantum est ex parte sui, sit perfectio intellectus, per accidens tamen potest esse tristis, quia *nolle*, quod objectum imprimit intellectui, est aliquid intentionale nolitum sine delectatione, quia hæc aliunde potest impediri. Sic sensatio est tristis propter objectum sensibile nimis excellens, quod agit actione intentionali in sensum affligente nimis; et hæc sola sufficit sine actione reali et materiali, quia si ignis realiter immutaret corpus, et ageret sic in ipsum, tandem vel consumeretur, vel oporteret Deum facere miracula in conservando corpus cujuslibet damnati, ne consumeretur; excellentiæ enim sensibilium corrumpunt sensum, 2. *de Anima*. Sed ignis infernalis est excellens sensibile respectu corporis humani, quantum est ex se, alterans ipsum secundum gradum impossibilem vitæ nisi impediatur, igitur nisi aliud ponatur impediens, ignis ille corrumpet tactum, et ita vitam, quia sine tactu nec unum alium habet sensum 3. *de Anima*.

Ad secundum.

[illegible]

[illegible] multipli- [illegible]

19. Non nego tamen quin ibi possit esse utraque actio realis et intentionalis, sine consumptione cor-

poris patientis, undecumque sit, sive ex parte dispositionis talis corporis, quam habebit post resurrectionem; sive ex parte dispositionis materiæ, in quam corrumpitur ille ignis, sive ex ordine justitiæ, et ex ordinata justitia, et ejus influentia generali perpetua, quod magis credo, sive ex omnibus istis simul, quia si tantum tunc esset ibi actio intentionalis ignis in corpus, adhuc oportet quod conservetur per miraculum, vel tandem consumetur humor intrinsecus in eo, qui est necessarius ad vitam. Verumtamen pauciora miracula ponerentur salvando quod tantum patiantur passione intentionali, quam ponendo quod patiantur actione reali, et passione intentionali, quia utraque seorsum sine alia destrueret et consumeret totum, nisi adesset aliud conservans, et præservans passum a consumptione.

Probabilius est damnatos puniri intentionaliter tantum.

20. Ad primum principale quæst. secundæ num. 1.

Ad rationem primam primæ quæstionis, cum dicitur quod omne agens est præstantius passo, dico quod propositio Augustini est vera quantum ad illud, quod passum patiens recipit ab agente, quia quantum ad hoc non potest se facere in actu per se, sicut secundum illud fit in actu per agens, et illa propositio : *Omne agens est præstantius patiente,* non est prima, sed dependet ex ista, *causa est nobilior suo effectu,* quod maxime est verum de causa æquivoca, vel agente æquivoco; et hoc quando causa æquivoca, vel agens æquivocum est totalis causa respectu talis effectus, vel saltem principale agens respectu illius effectus; non autem est vera de agente instrumentali vel secundario. Non enim phantasma, quo, secundum unam opinionem, utitur intellectus agens, ut instrumento, est nobilius intellectu in actu, nec corpus cœli aliqua substantia vivente, quam secundario causat, quia secundum Augustinum 11. de Civitate Dei, cap. 16. *In his quœ a Deo facta sunt, viventia non viventibus prœponuntur.* Ignis autem in proposito non est tale agens, nec principale ad causandum tristitiam in voluntate Angeli, vel consideratio nolitionis, detentionis, vel immutationis ab igne, sed Deus, vel sua propria mala voluntas quantum ad nolitionem detentionis vel immutationis ejus, ut dictum est.

Quomodo omnis causa est nobilior suo effectu, et omne agens passo

Augustin.

Ad secundum

Ad aliud, dico quod dictum Augustini intelligendum est, quantum ad id quo afficiuntur formaliter, non quantum ad id quo afficiuntur ex parte objecti.

Aliter potest dici, quod aut loquitur tantum inquirendo, et non determinando, aut si determinando, tunc loquitur de affligente proximo, quod est apprehensio ignis, ut noliti, et sic nocivi, licet extra sit remotum affligens.

21. Ad tertium.

Ad tertium, dico quod licet ignis infernalis non possit in spiritum aliqua ratione reali, quæ fit per contactum corporalem, est tamen inter ignem illum et spiritum reprobum major approximatio, quam inter corpora per contactum corporalem, quia spiritus simul est cum substantia ignis tota, et quamlibet partem ejus

tangit secundum se totum, juxta illud Philosophi 6. Physicorum, *simplex tangens aliquid, secundum se totum tangit illud*; spiritus est simplex; igitur similitudo illius ignis in ipso spiritu impressa actione intentionali ejus est in eo toto, ut in subjecto, mediante qua similitudine spiritus ab illo igne affligitur.

Ad quartum. Agens assimilat sibi passum, explicatur.

Ad quartum, dico quod major est vera æquivoce, non univoce; quod omne agens intendit sic vel sic assimilare sibi passum, loquendo de agente. Deus autem ex sua justitia definitiva affligens spiritum igne infernali, detinendo ipsum in consideratione illius, et immutando ad considerationem ejus solum assimilat eum æquivoce justitiæ punitivæ, quam habet in mente, quemadmodum homo puniens alium assimilat ipsum illi formæ quam habet in mente, tanquam exemplar illius punitionis. Constat autem quod punitio et afflictio spirituum reproborum, cum sit justa, imitatur æternam, ut exemplum suum, quod habet in mente divina; ignis igitur inquantum instrumentum divinæ justitiæ, assimilat sibi spiritum æquivoce, inquantum sibi pœnam et tristitiam infligit, similem illi æquivocæ, quam habet Deus in mente, quæ dicitur *justitia punitiva*.

Alia solutio.

Aliter potest dici, quod major est vera de actione, quæ in passo causat passionem, quæ in passo est salus et perfectio ejus, talis non est illa actio, quæ divina justitia, ut principale agens mediante igne, ut instrumento, agit in spiritum damnatum.

22 Ad [illegible]

Ad primum argumentum secundæ quæstionis, dico quod verbum Philosophi 6. *Topicorum*, habet intelligi de passione naturali vel reali secundum cursum naturæ nobis manifestata, quæ major facta magis objicit de substantia passi, et tandem consumit et destruit totum, nisi sit aliqua causa impediens et præservans totum a corruptione, qualis est in proposito justitia divina, et influentia ejus generalis assistens igni, ut perpetuo sic operetur in corpore talem passionem.

[illegible]

In proposito autem non patiuntur corpora damnatorum passionem realem, sed tantum intentionalem, et ista multiplicata magis abjicit, et tandem corpus totaliter consumeret, nisi a causa superiore impediretur; si tamen cum illa poneretur passio realis, quæ magis abjicit et disponit ad consumptionem, ponerentur plura miracula, ut dictum est.

Ad [illegible]

Ad aliud, quod paterentur et punirentur ab igne, ut immutante intentionaliter vel realiter, quia utroque modo potest poni, ut dictum est. Et cum arguis quod non intentionaliter, quia cum sic possent immutari sensus Beati, posset Beatus sic pati et puniri sicut damnatus, dico quod consequentia non valet, quia si Beatus posset percipere illud sensibile ignis, et immutari ab eo, non tamen sequitur quod posset pati ab eo passione corruptiva, nec intentionaliter, nec realiter, tum quia habet sensum sublimissimum ad omne sensibile percipiendum secundum

[illegible]

gradum sensibilitatis ejus, sine læsione organi ejus; tum quia respectu ejus non agit cum causa secunda, ut igne, causa prima, et immutando sensum ejus, sed impedit inferri passionem sensui ejus, quomodo non impedit respectu sensuum damnatorum.

DISTINCTIO XLV.

De cognitione animæ separatæ.

QUÆSTIO I.

Utrum anima separata possit intelligere quidditates rerum sibi prius habitualiter notas?

Henric. *quodl.* 5. *quæst.* 14. D. Thom. 1. *p. q.* 89. *art.* 5. *et hic quæst.* 2. *art.* 1. Abul. *in* 25. *Matth. quæst.* 58). Occham 4. *quæst.* 2. *art.* 1. Bellarm. *lib.* 2. *de Purg. cap.* 9. Conimbr. *tract. de Anima separata disp.* 3. *art.* 3.

1. Argumentum primum negativum. Circa ultimum capitulum distinctionis quadragesimæ quintæ, quæro primo : *Utrum anima separata a corpore posset intelligere quidditates rerum sibi prius habitualiter notas?* Videtur quod non, quia *sicut sensibilia ad sensum, ita phantasma ad intellectum*, 3. de Anima, text. 39. Sed sensus non potest sentire nisi sensibilia; igitur nec intellectus intelligere nisi illa, quæ relucent in phantasmate. Igitur cum in anima separata non sint phantasmata, cum illa sint in corpore, vel parte corporali, non poterit anima separata intelligere omnia, quæ sibi prius erant actualiter nota, quando erat conjuncta.

Secundum. Item, Philosophus 3. *de Anima, text.* 66. dicit quod *intellectus corrumpitur quodam interiori corrupto*, quia ipse secundum substantiam suam est incorruptibilis; igitur accipit ibi intellectum pro operatione intellectus, quæ corrumpitur illo interiori corrupto. Nihil autem potest poni interius corruptum, ad cujus corruptionem sequitur corruptio operationis ejus, nisi intelligatur phantasma; igitur corrupta phantasia, vel non existente quocumque modo, non intelligeret anima; igitur quando est separata, non intelligit.

Item tertio, sicut nihil intelligit in nobis nisi intellectus possibilis, quia ipse est, quo est omnia pati, et quo intelligimus formaliter; sed intellectus possibilis non remanet in anima separata, quia est corruptibilis secundum Philosophum 3. *de Anima text.* 20. qui dicit quod intellectus passivus est corruptibilis; igitur, etc. Tertium

Contra 3. de Anima, text. 6. *Anima est locus specierum non tota, sed intellectus*; locus quidem salvat et conservat locatum; igitur anima separata per intellectum conservat species intelligibiles receptas quas habuit, quando fuit conjuncta, et si habet eas separata, ut conjuncta, potest uti eis ad intelligendum, sicut prius; igitur. 2. Prima ratio ad oppositum.

Item, secundum Boetium de Consolatione, prosa 5. *Receptum est in recipiente per modum recipientis.* Sed anima est incorruptibilis, igitur incorruptibiliter conservat species intelligibiles, et per consequens separata potest uti eis, sicut conjuncta, et ita intelligere Secunda.

Tertia Avicennæ. Item tertio sic, Avicenna 6. *Naturalium part.* 1. *cap.* 6. concordans cum illo Sap. 8. *corpus quod corrumpitur, aggravat animam,* dicit quod anima cum liberata fuerit ab hoc onere, multo purior et melior erit ad intelligendum quam prius; igitur, etc.

QUÆSTIO II

Utrum anima separata possit acquirere notitiam ignotorum?

Alens. 2. *part. quæst.* 26. *membro* 1. D. Thom. 1. *part. quæst.* 89. *art.* 1. *et quæst.* 15. *art.* 2. D. Bonavent. 2. *dist.* 2. art. 2. *quæst.* 1. Richard. *art.* 6. *quæst.* 1. Mayron. *quæst.* 4. Capreol. *quæst.* 2. Conimbr. *tract. de anima separata, disp.* 3. *art.* 4.

3. Argument. primum negativum. Juxta hoc secundo quæro: *Utrum anima separata potest acquirere notitiam prius ignotorum*? Quod non, quia si sic, frustra uniretur corpori; consequens est falsum; igitur et antecedens. Probatio consequentiæ, nam materia est propter formam, et non e converso, quia forma est finis materiæ. Igitur si anima, quæ est forma corporis, uniatur corpori, non nisi propter perfectionem animæ; igitur non unitur corpori, nisi ut acquirat perfectionem suam in corpore; si igitur illam perfectionem posset habere sine corpore, frustra uniretur.

Secundum. Item secundo sic: Non transitur ab extremo ad extremum nisi per medium; sed *esse* pure materiale et intelligibile sunt extrema; igitur non transitur ab *esse* pure materiali ad *esse* intelligibile nisi per medium; nullum medium potest dari nisi imaginabile, quod partim convenit cum *esse* intelligibili et immateriali, inquantum est susceptivus specierum sine materia, partim cum *esse* materiali, inquantum recipit tales species secundum conditiones materiales, ut hîc et nunc; anima separata non habet illud medium, quia phantasma, vel imaginatio est virtus in corpore; igitur anima separata non potest notitiam prius ignotorum habitualiter iterum de novo acquirere.

Item, tertio sic: Si anima separata possit notitiam aliquorum ignotorum acquirere qua ratione potest de novo acquirere notitiam illorum, pari ratione et aliorum et omnium prius sibi ignotorum. Consequens est falsum secundum Augustinum *libro de cura pro mortuis agenda,* qui recitat ibi historiam de illo divite sepulto in inferno, qui voluit ire ad fratres suos ad annuntiandum eis tormenta, quæ sensit in inferno, ne et ipsi descenderent in eumdem locum tormentorum, quasi ignoraverit, quæ fiebant circa illos, nescivit enim utrum essent vivi, sive mortui. Consequentia est manifesta, quia intellectus possibilis, ex quo respicit otum ens pro objecto adæquato, potest cognoscere et habere notitiam de quolibet ente, et est æqualis virtutis ad acquirendum scientiam, ita de uno sicut de alio, quia est quo est omnia pati, nec distantia localis, cum est separata a corpore, impedit quin possit acquirere notitiam alicujus vel aliquorum de novo, quia secundum Boetium de hebdomad. *incorporalia non esse in loco manifestum est*; igitur operatio ejus non dependet a distantia, et Tertium.

per consequens si separata posset notitiam aliquorum acquirere, posset eam acquirere in quacumque distantia, quod est falsum, ut probatum est.

4. Ratio ad oppositum. Prima Damascen.

Contra, nulla natura est expers suæ propriæ operationis, quia non potest esse sine tali operatione 2. *de Cœlo, et mundo, text. c.* 17. et Damascenus *lib.* 3. *cap.* 64. et Philosophus 1. *de Anima,* qui sic arguit : Si anima potest habere operationem sine corpore, potest esse sine corpore, et est separabilis a corpore; si non potest esse per se, sive separabilis a corpore, non potest habere operationem sine corpore; anima igitur potens esse per se sine corpore potest habere operationem sine corpore.

Secunda.

Item, anima humana est perfectissima forma, et ejus propria operatio secundum intellectum possibilem, est intelligere, secundum agentem, extrahere, secundum voluntatem, velle; igitur nullus modus essendi potest convenire animæ secundum naturam suam, in quo non possit in istas operationes. Sed natura sua talis est, quod potest habere *esse* separatum, et hoc est ex perfectione suæ naturæ, unde non convenit aliis formis imperfectis; igitur in illo *esse* potest in illas operationes; sed possibile est eam non acquisivisse prius species objectorum, ut patet de anima Pauli; igitur poterit tunc acquirere.

SCHOLIUM I.

Docet primo dari species intelligibiles, de quo late in Oxon. 1. dist. 3. q. 6. a num. 5. Secundo, eas conservari, de quo ibi a num. 27. ex quibus infert tertium ad quæstionem animam separatam habere hujusmodi species, et per eas cognoscere, quia habet omnia requisita ad hoc. Quod vero servet species, patet, quia eodem modo subjectat accidentia spiritualia, separata ac unita, sicut quantitas eodem modo subjectat albedinem, sive sit in substantia, sive non. Objicit quadrupliciter et fortiter, solvitque optime ac facilius quam in alio scripto.

5. Ad primam quæstionem.

Ad quæstionem primam, dico quod ipsa supponit quod omnia sint nota intellectui conjuncto, et hoc vel per habitum, vel per speciem intelligibilem, de quo quantum ad modum intelligendi sic, vel sic est duplex opinio modo non pertractanda. Dictum est tamen *distinctione* 3. *primi libri* *, quod quidditas nota est intellectui conjuncto in specie intelligibili, ita quod species in ratione intelligibilis repræsentat quidditatem ut intelligibilem. Hæc autem species intelligibilis manet in intellectu conjuncto, et memoria intellectiva habitualiter sine actuali consideratione.

* q. 1. n. 2.

[illegible]

Ex hoc arguitur sic : Si in intellectu conjuncto maneat species intelligibilis, cessante actu intelligendi, ergo manet in eo cum separatur a corpore, et postquam separatus est ab eo.

Probatio consequentiæ, quia per hoc quod anima, vel intellectus separatur a corpore, non aliter se habet inquantum est subjectum speciei intelligibilis quam prius, ipsa enim secundum se, et non inquantum perficit corpus, est subjectum talis speciei, aliter Angelus, vel dæmon non posset esse subjectum talium specierum, igitur ipsa separata a corpore servabit species intelligibiles, quas prius habuit conjunctas.

Aliter probatur consequentia per exemplum, nam quia superficies est immediatum subjectum coloris, sive sit separata a substantia, sive inhæreat subjecto, aliter se habebit inquantum subjectum. Patet de quantitate et superficie immediate fundantibus aliqua accidentia in Eucharistia, ubi separantur a substantia, sicut si essent in substantia; igitur similiter cum anima nullo modo aliter se habeat in se in ratione subjecti speciei intelligibilis separata et conjuncta, et ipsa secundum se immediate retineat et conservet speciem intelligibilem, quando est conjuncta, videtur quod eodem modo retinebit illa, quando est separata.

Anima separata conservat speciem sicut conjuncta.

Sed ultra intellectus habens objectum intelligibile sibi præsens in specie, dicitur memoria perfecta. Memoria autem perfecta isto modo sumpta est principium gignendi notitiam actualem, et verbum perfectum. Patet per Augustinum 11. *de Trinitate* per totum; igitur anima separata habens objectum intelligibile sibi præsens, est principium sufficiens intelligendi quidditates prius, quando erat conjuncta, habitualiter cognitas.

6. Objicitur primo.

Sed contra istud objicitur sic: Si in anima separata maneat una species intelligibilis alicujus, quod prius novit, quando fuit conjuncta, eadem ratione et species alterius quidditatis quam prius novit, et per consequens qua ratione esset in anima separata memoria perfecta unius, pari ratione et omnium, quæ prius novit. Sed habens prius memoriam omnium perfectam, quæ prius novit conjuncta, non potest determinari primo ex se ad considerationem unius quidditatis, et non alterius quia æque est in actu per quamlibet speciem, nec potest determinate primo moveri ad considerationem unius, et non alterius ex imperio voluntatis, quia imperium voluntatis et actus voluntatis necessario supponit actum intellectus; igitur vel simul habebit notitiam cujuslibet, vel omnino nihil intelliget, quia qua ratione intelligeret unum et aliud, et quælibet.

Item intellectio sine phantasmate absolute perfectior est intellectione cum phantasmate, quia est entis perfectionis, ut Dei et Angelorum. Sed intellectio animæ separatæ non est perfectior intellectione ejus, ut est conjuncta cum corpore, quia est ejus, ut habet *esse* imperfectius, quam ut est conjuncta, quia ut sic est ejus ut partis, et non ut totius; pars autem est imperfectior toto; igitur si ut conjuncta non possit anima causare actum intelligendi, etiam habita specie intelligibili sine phantasmate, multo magis non potest hoc separata, quando habet *esse* imperfectius. Secundo.

Item tertio sic: Si species intelligibilis manet in anima separata, quæ fuit in ea conjuncta, illa erit ejusdem rationis in ea, sic et sic existente; sed species intelligibilis in anima conjuncta non fuit sufficiens ratio ad causandum intellectionem sine phantasmate. Tertio.

Quarto sic: Operatio, quæ est totius compositi, non potest per se et primo competere parti, quia Quarto.

tunc esset primo totius, et non primo totius, sed primo partis, quia nec *esse*, quod est prius totius compositi, potest esse primo materiæ vel formæ. Patet ex Philosopho 5. *et* 7. *Metaph.* cum illud sit *esse* partis ut partis, et totius ut totius. Intelligere autem est propria operatio hominis, secundum quod homo est, perficiens ad *esse* specificum, et conveniens ei quidditative et specifice secundum Philosophum *primo Ethicorum, cap.* 9. ubi inquirens propriam operationem hominis, secundum quod homo, pertinentem ad ejus *esse* specificum, dicit quod hoc est *intelligere*; constat autem quod anima non est homo, sicut nec corpus est homo; igitur talis operatio non est animæ, ut est pars divisa a toto.

7. Ad objectionem primam. De hoc in 2. d. 42. q. 4.

Ad primum istorum respondeo, quod cum plura intelligibilia sunt præsentia intellectui, sive habitualiter, sive actualiter per species suas, tunc illud, cujus species fortius imprimitur sensui, et efficacior est in repræsentando, in ipso efficacius movet intellectum ad considerationem sui. Si enim sunt duo ignes æqualiter approximati eidem ligno, qui est virtuosior et efficacior, citius et efficacius calefacit lignum. A simili, dico quod si omnes species intelligibiles in intellectu essent æquales in repræsentando, ita quod quælibet species, quantum est ex se, æqualiter repræsentet suum objectum, tunc illa species, quæ est perfectioris objecti, efficacius et citius movebit intellectum ad considerationem objecti ejus quam alterius, quia ex quo est æqualitas in repræsentando, oportet dare aliquam inæqualitatem in uno objecto in se respectu alterius, vel nunquam intelligeret magis unum quam aliud. Si autem species intelligibiles sunt æquales, et æqualis objecti, ita quod æqualitas sit in specie in repræsentando, et in objecto cognito, tunc vel intellectus inclinatur ad cognoscendum unum magis quam aliud, vel æque. Si magis, tunc species illius objecti, ad quod magis inclinatur, citius movebit intellectum ad considerationem ejus quam alterius. Si non, tunc magis, vel citius inclinatur intellectus ad cognoscendum unum quam aliud, sed æque intelliget utrumque, quia nec ex se, nec ex parte objecti vel speciei magis determinatur ad unum quam ad aliud.

A quo determinatur anima separata, ad hoc prius illo intelligendum.

Ex triplici capite provenit intellectum tendere in cognitionem unius præ alio.

Universaliter autem causa quare intellectus magis tendit in cognitionem unius quam alterius, hæc est, vel quia species unius objecti est efficacior quam alia in repræsentando, vel quia objectum in se est perfectius, vel quia intellectus possibilis vel passivus magis inclinatur ad intellectionem unius quam alterius, et tunc ex qualibet istarum causarum potest voluntas magis imperare intellectionem unius quam alterius, et ita intellectus potest convertere se ad magis considerandum unam speciem quam aliam.

8. Ad secundam.

Ad secundum, cum arguitur quod intellectio sine phantasmate est perfectior intellectione cum phantasmate, dico quod verum est permissive, sed non formaliter et positive, permittit enim intel-

Intellectio sine phantasmate est perfectior permissive, non positive quam cum phantasmate.

lectio sine phantasmate, et compatitur secum majorem perfectionem et nobiliorem intellectum, quam sit intellectus humanus, quia Angelicum et divinum; sed non ponit de ratione formali perfectionem majorem, nec tantam. Exemplum hujus est de animali, quod permittit secum perfectionem majorem, quam sit speciei perfectioris ut animalis rationalis, in quo essentialiter salvatur, non tamen ponit ex se formaliter majorem, neque tantam, quia species aliquam perfectionem áddit essentialiter supra genus suum, cum sit posterior secundum naturam, et posteriora dicuntur per appositionem ad priora secundum Philosophum 4. *Physicæ*. A simili in proposito, intellectio sine phantasmate permittit majorem perfectionem, quam sit in intellectione sine phantasmate, non tamen ponit formaliter majorem.

Unde si accipiatur illa propositio, quod intellectio, quæ est sine phantasmate, est perfectior absolute, est falsa; forte enim intellectio cum phantasmate et sine phantasmate, sive in eadem specie, sive in diversis speciebus, ut homine, et Angelo sunt ejusdem speciei; patet *in* 2. *libro* * *de visione et fruitione animæ*, et ita neutra simpliciter perfectior altera, sed se habent in aliquibus, sicut excedentia et excessa. Similiter ex hoc, quod aliqua operatio est sine instrumento illo, quod prius ad suum *esse* et *fieri* necessario concurrebat, non est ex hoc perfectior, sed imperfectior, si essentialiter dependebat aliquo modo ex ea, ut ex causa; phantasmata autem, ut postea dicetur, respectu intellectionis ad causandum eam, non habent nisi rationem instrumenti.

* In Oxon. d. 1. q. 6.

Ad tertium, dicitur quod species intelligibilis est ejusdem rationis in anima separata et conjuncta, sicut albedo in superficie, sive abstracta a substantia, sive non. 9. Ad tertiam.

Sed cum dicis quod anima conjuncta corpori habens speciem intelligibilem in se, non potest in actum intelligendi sine phantasmate, igitur nec ipsa separata intelligere potest sine phantasmate, nego consequentiam propter dissimilem ordinem istarum potentiarum in operando, quando anima est conjuncta, et quando est separata. Quando enim anima est conjuncta, quidquid ipsa intelligit secundum intellectum, phantasiatur actu illud idem secundum phantasiam, nec hoc propter aliquam imperfectionem majorem, quam habet in intelligendo, quando est conjuncta, quam quando est separata, sed propter naturalem ordinem, connexionem et concordiam istarum potentiarum in agendo circa idem, quando est conjuncta. Fundantur enim in eodem *esse* animæ, ut partes virtuales, et ideo ad operationem perfectam alicujus potentiæ omnes potentiæ concurrunt coagendo circa idem objectum, quia quælibet nata est intendere actum alterius, propter concomitantiam earum naturalem, sicut voluntas faciliter inclinatur ad volendum illud quod appetit appetitus, non propter aliud, quam propter earum ordinem naturalem in agendo, sicut intellectus maxime

Species non causat intellectionem in nobis nisi phantasmate concurrente.

inclinatur ad intelligendum id phantasiabile, quod tunc actu phantasiatur ab imaginatione vel phantasia, propter eamdem causam; et isto modo necesse est animam, quando est conjuncta, convertere se ad phantasmata, ut dictum est et expositum *distinctione* 3. *primi libri* *, quia propter illum ordinem naturalem phantasiæ et intellectus pro statu isto, non potest intellectus intelligere, nisi quod phantasiatur a phantasia; nec tamen propter hoc phantasma est causa intellectionis, nisi forte remota, sicut illud a quo fit abstractio speciei intelligibilis est causa, nec propter aliud requiritur conversio intellectus ad phantasmata, quando intelligit, nisi forte ad intelligendum actum intelligendi, ut dictum est *distinctione* 3. *primi*.

[margin: q. 4. n. 12.]

[margin: Phantasma non est causa intellectionis, nisi tantum remote et mediate.]

Talis ordo potentiarum animæ non requiritur necessario, quando anima separatur a corpore, et tunc non est imaginatio vel phantasia, cum sint operationes elicitæ a principio corporali, et inniteuti organo corporali, et tamen intellectio, quia secundum eam non utitur organo corporali, sed separatur sicut perpetuum a corruptibili 2. *de Anima*, quia sic arguitur *primo de Anima*, si intellectus inquantum intellectus non haberet operationem separatam, non posset secundum se separari.

10. Ad quartum *de primo Ethicorum*, dico quod propria operatio hominis secundum quod homo est propria operatio animæ, et æque primo ejus ut totius, aliter non intelligeret, quando est separata. Unde proprie loquendo de operatione hominis, secundum quod homo, est operatio, quæ est primo totius, et non primo partis, hæc non est intellectio, sed aliqua opera organica, quæ non est ipsius animæ, nisi inquantum est conjuncta et pars totius hominis; et hæc non est principalissima, nam *intelligere* prius competit animæ, et non corpori vel homini, nisi inquantum anima est pars formalis ejus. Vel dicerem, si hoc non est verum, quod propria operatio hominis et speciei, quæ primo est totius, æque primo sit operatio partis ejus formalis, vel quod nulla est per se primo operatio totius, nobilior operatione organica, quod non est verum.

[margin: Ad quartum.]

[margin: Quomodo intellectio est propria totius hominis.]

Sed quæ est ratio quare in proposito operatio speciei, quæ primo est totius hominis, est primo partis formalis, quæ est principium formale operandi, et non est sic de aliis operationibus specificis, quæ primo sunt totius, et nullo modo sic sunt ipsius partis?

Dico quod hoc ideo est in proposito, et non in aliis, qui hic pars formalis, quæ est principium operandi potest esse per se operans, quia potest esse per se, et quod potest esse per se, potest operari per se; sed in aliis principium operandi non potest communiter esse per se, et consequenter nec per se operari, sed tantum est principium operandi, et non operans; ubicumque enim principium potest esse per se, sicut est in proposito, potest esse per se operans.

[margin: Operatio partis est per se, [illegible]]

Sic igitur patet quod anima separata potest cognoscere ea quæ prius sibi habitualiter erant nota

per speciem, quæ est principium formale cognoscendi, per quam intellectus possibilis reducitur de potentia essentiali ad actum primum respectu primi actus, adhuc manentis post receptionem talis speciei in potentia accidentali ad *intelligere*, et actum secundum, ad quem determinatur magis respectu objecti unius quam alterius, vel ex efficaciori specie, vel ex natura objecti, vel ex majori inclinatione ad aliquod objectum quam ad aliud.

SCHOLIUM II.

Rejicit clare opinionem asserentem animas separatas intelligere per species infundendas ab Intelligentiis; tum quia pluralitas non est ponenda sine necessitate, et salvari potest, animas separatas intelligere posse sine novo specierum influxu; tum etiam, quia Angeli non possunt infundere species.

11. Ex prædictis apparet improbatio illius opinionis, quæ ponit animam separatam non intelligere nisi per species infusas a Deo, vel ab Intelligentiis, cujus opinionis ratio est ista: Quanto magis medium recedit ab uno extremo, tanto magis accedit ad aliud. Anima intellectiva humana tenet medium inter substantias pure immateriales abstractas a materia secundum *esse* et *operari*, quia ipsa est separata secundum operationem, et conjuncta secundum *esse*, quia est forma corporis naturalis, nam secundum auctorem de Causis proposit. 5. *Anima causatur ab impressione Angelorum vel Intelligentiarum;* igitur quantum anima humana recedit a corpore materiali, tanto magis accedit ad conditionem substantiæ immaterialis. Sed ipsa existens in corpore, ut forma materiæ, non recipit formas intelligibiles infusas a Deo, quia ut sic non recipit a natura et conditione substantiæ immaterialis; ergo ipsa omnino separata a corpore, cum magis accedat ad naturam substantiæ incorporeæ et immaterialis, sic recipit species intelligibiles infusas a Deo.

Contra, hæc opinio est irrationabilis, quia ponit plura sine necessitate, quod est contra intentionem et principium omnium Philosophorum; verum est enim quod Deus potest dare animæ separatæ tales species intelligibiles, ad hoc quod intelligat; sed non est necessarium semper tales species sibi dari ad hoc quod intelligat, quia tunc daret necessario tales species, et per modum naturæ, et involuntarie, quod est falsum. 12. Rejicit primo

Per hoc patet quod instantia aliorum contra hanc opinionem non valet, cum dicunt quod non agit in comparatione ad extra per modum naturæ, quia tunc produceret necessario Deus istas species; per te, non agit per modum naturæ, igitur contingenter et voluntarie illas producit. Instantia aliorum non conclud.

Istud non concludit contra istam opinionem, quia ipsi nolunt dicere quod Deus sic influit animæ istas species, quod necessario illas producat, sed volunt dicere quod Deus ex institutione voluntatis suæ incommutabilis regulariter hoc facit, licet voluntarie, et non per modum naturæ, et per consequens non facit hoc necessario. Sed tamen videtur quod hæc sit evasio et fictio,

quia nulla videtur necessitas ex parte intellectus separati, quod Deus influat alias species, eo quod per species acquisitas potest supplere, quidquid daret virtutis per species influxas.

Item, quando sufficiunt propria principia, non oportet ponere extranea vel extrinseca; sed propria principia sufficiunt intellectui separato ad hoc quod possit conclusiones elicere, scilicet principia acquisita sine principiis infusis: igitur et species acquisitæ sufficere videntur ad hoc quod intellectus separatus eliciat intellectionem.

Sed contra hoc objicitur de parvulo, qui nullas hîc habuit species acquisitas; igitur saltem talis intellectus separatus indigebit influxu talium specierum, alias intelligeret sine specie, vel nihil intelligeret.

Dico quod Deus supplebit in parvulis hujusmodi species in resurrectione, sicut supplebit eorum membra imperfecta usque ad ætatem 30. annorum; sed in intellectu, qui habet species acquisitas, videntur esse superfluæ species influxæ.

13. Item, non solum est inconveniens ponere hujusmodi species influxas cum acquisitis, imo etiam non videtur secundum te possibile duas formas ejusdem speciei esse in eodem subjecto; sed species rosæ acquisita et influxa sunt ejusdem speciei; igitur.

Sed ipsi respondent ad hoc quod species non sunt formæ ejusdem rationis, sed diversæ speciei, quia quæcumque habent causas diversas, et diversæ speciei differunt specie, sicut virtus acquisita et infusa; sed species acquisitæ et infusæ habent causas alterius speciei, scilicet regulas hominis et naturalis rationis, et regulas Dei supernaturales.

Sed hoc non valet, quia ejusdem objecti numero respectu ejusdem potentiæ non possunt esse plures species diversæ rationis a quocumque agente; sed hîc et in patria erit idem objectum, et idem intellectus; igitur, etc. Species igitur acquisita et influxa erunt ejusdem speciei, et per consequens non compatiuntur se in intellectu.

11. Ad fundamentum hujus sententiæ.

Ad rationem, quam pro se adducunt, quæ non est alicujus momenti, respondeo, quando enim dicitur quod anima separata est natura media inter corpora et spiritus, et quanto magis recedit ab uno, accedit ad aliud, dico quod loquitur, vel de recedendo in *esse*, vel recedendo in *operari*. Non autem loquitur secundo modo, quia non sequitur quod si anima recedit a corpore in essendo in morte, igitur in operando, quia si recederet a corpore in operando, tunc post resurrectionem non intelligeret illa, quæ prius intellexit in corpore, vel non sicut intellexit ante resurrectionem; est igitur intelligenda ista medietas in materia, et in essendo, non autem in operando.

Similiter per rationem eorum posset concludi quod nunc etiam anima existens in corpore intelligit per species ab Angelo influxas, cum sit natura media inter corpora et spiritus, nisi forte dicatur quod Angelus non potest dare vel influere nunc species, sed post resurrectionem tantum. Sed hoc ni- n. 11.

hil est, quia tunc sequitur quod daret vel influeret hujusmodi species modo voluntario, vel gratiæ, non naturæ; si enim daret modo naturæ, ita posset dare modo sicut tunc.

15. Ad primum argumentum principale quæst. primæ.

15. Ad primum principale, quando dicitur 3. *de Anima*, sicut sensibilia ad sensum, sic phantasmata ad intellectum, dico quod verum est, quantum ad primam acceptionem notitiæ intellectualis ratione ordinis naturalis potentiarum, quæ tunc non erit, sicut nec phantasma erit in intellectu separato.

Phantasma est causa in fieri speciei, non in conservari.

Similiter potest dici ad hoc quod finis potest manere sine his, quæ sunt ad finem, quæ non sunt nisi causa in *fieri*, sicut sanitas potest esse sine positione; quæ est causa in *fieri* sanitatis, et sicut dispositio, et sic est in proposito, phantasmata sunt causa in *fieri* tantum nostræ intellectionis, et ideo potest manere intellectio in prima sine phantasmate.

Ad secundum. Quomodo intellectus corrumpitur.

Ad aliud, quando dicitur *primo de Anima*, quod intellectus quantum ad actum corrumpitur quodam interiori corrupto, dico quod hoc verum est, quantum ad ordinem naturalem potentiarum, sine quo intellectus hîc nihil potest intelligere. Sic etiam voluntas corrumpitur quantum ad actum, si interiora, ex quibus dependet naturalis ordo potentiarum, essent corrupta.

Ad tertium. Intellectus passivus corrumpitur, explicatur.

Ad tertium, quando dicitur quod nullus intellectus formaliter intelligit, nisi possibilis, et ille corruptibilis est 3. *de Anima*, dicendum quod intellectus passivus vocatur ibi aliqua virtus sensitiva, puta cogitativa secundum aliquos, secundum quod est organica, et illa non remanebit. Certum est autem quod talis intellectus possibilis non est necessarius ad actualem intellectionem.

SCHOLIUM III.

Probat et declarat clarissime animam separatam posse acquirere cognitionem tam abstractivam quam intuitivam, alias foret imperfectior lapide, de quo fuse agit 2. dist. 2. quæst. 10. et 11. ubi ista docte probantur contra D. Thomam.

Ad secundam quæstionem, qua quæritur : *Utrum anima separata possit acquirere aliquam notitiam sibi prius ignotorum*, dico quod sic, tam de notitia abstractiva quam etiam intuitiva. Primo igitur videamus de notitia abstractiva, de qua sic ostendo : Activo et passivo approximatis necessario est actio ; sed in anima separata activum et passivum sunt sufficienter approximata; igitur, etc. 16.

16. Anima potest scire, q[...] conjunc[...] nescivit tam abstracti[...] quam intuitiv[...]

Opinio D. Thom[...]

Hîc tamen est opinio cujusdam Doctoris, qui ponit vilificationem animæ et intellectus, quia dicit quod anima separata non potest acquirere notitiam prius ignotorum, ita quod intellectus separatus non potest immediate notitiam accipere a re extra, nisi mediante phantasmate, etc. vide *in Summa* 1. *parte art.* 89.

Hæc autem opinio ponit vilificationem naturæ intellectivæ, sicut prima opinio de speciebus influxis, ponendo pluralitatem sine ratione. Responsio igitur istorum talis est, oportet esse convenientiam inter recipiens et receptum; sed species recepta in sensu, sive in organo phantasiæ convenit cum re extra,

et non convenit cum intellectu; immateriale enim est phantasma quodammodo ; ergo intellectus separatus non poterit accipere immediate speciem a re existente extra, nec per consequens acquirere notitiam, cum non habeat intermediam phantasiam.

17. Hujus pinionis ndamentum vertitur primo.

Sed hæc ratio nihil valet, quia vel non concludit propositum, vel est ex quatuor terminis, unde bene sequitur sic dicendo : Omne receptum est conveniens recipienti ; lapis non est conveniens intellectui ; ergo non potest recipi in intellectu. Sed non sequitur, ergo lapis non potest causare speciem in intellectu agente præsente. Dico igitur quod lapis potest causare speciem agente præsente in intellectu separato, sicut mediante phantasmate. Si autem accipiatur alia major, scilicet quod recipiens debet habere aliquam convenientiam cum illo a quo recipit, tunc concedo aliquo modo, quia conveniunt in ratione activi et passivi, sive sicut patiens cum agente. Sed quando dicitur in majori, quod lapis non habet tantam convenientiam cum intellectu, sicut phantasma, nego, quia licet in ratione activi et passivi instrumentalis phantasma plus conveniat cum intellectu, quam res extra, non tamen in virtute activi, sive motivi principalis et passivi.

omodo is habet antam venien- tiam cum ellectu, tantam ntasma. Actio passio quirunt similitu- inem.

Et quando dicis quod phantasma est similius, quia immaterialius, quam res extra, quæ est materialior, dico quod hæc similitudo immaterialitatis magis impedit actionem et passionem, quam si esset dissimilitudo, quia actio et passio requirunt dissimilitudinem magis quam similitudinem. Sic igitur res extra potest causare speciem in intellectu separato sine phantasia intermedia, et per speciem fit similis rei extra, et ex hoc acquirere potest notitiam abstractivam.

18. Anima separata intelligit intuitive. Augustin.

Secundo declaro idem de notitia intuitiva, quod scilicet potest intellectus separatus hujusmodi notitiam acquirere a rebus extra, et facio talem rationem : Non est minus proportionata res ut existens est, intellectui separato, quam sit quidditas ejus. Unde isto modo credo quod omnium illorum, quæ sunt sibi propinqua in proportionata distantia, potest intelligere, non autem illa quæ sunt in distantia non proportionata intellectui separato. Et quidquid dicant hîc Philosophi, istud tamen dicit Augustinus *de cura agenda pro mortuis*, ubi dicit quod *animæ mortuorum nesciunt ea quæ fiunt pro eis ab aliis, nisi monstretur eis ab Angelis per velocitatem motus localis, vel per animas, quæ veniunt de terra*. Et istud, quidquid dicant Philosophi, dixit Joannes, Mat. 11. *Tu es qui venturus es*, ubi glossa : *Missurus es Angelos ad limbos, etc*. Si igitur res ut est existens, est proportionata intellectui separato, sicut quidditas, et quidditas cognitione abstractiva potest intelligi ab intellectu separato, ut dictum est ; igitur res existens potest cognosci intuitive.

19. Ad primum principale quæst. 2.

Ad argumenta principalia istius quæstionis. Ad primum, quando dicitur quod si anima separata potest acquirere notitiam prius ignotorum, ergo frustra uniretur corpori, quia forma est finis materiæ, et operatio finis rei, dico

quod illud fit frustra, quod caret omni fine, quia caret illo ad quod ordinatur; finis autem partium hominis, vel in homine est *esse* totius.

Unio animæ est propter perfectionem totius, non e contra.

Unde si aliqua perfectio adveniat uni parti vel alii, tamen hæc perfectio non est per se finis, sed tantum bonum, quod est perfectio totius, dicitur finis illius. Esto tamen quod bonum partis sit principalis finis, adhuc non sequitur quod sit frustra, quia finis ille intentus habetur per partes in talibus totis, nam *intelligere* et *velle* est per animam in homine, et iste est modus conveniens in talibus ut habeatur perfectio et finis totius per partem, sicut in aliis habetur perfectio totius.

Ad secundum.

Ad secundum, quando dicitur quod non transitur ab extremo ad extremum nisi per medium, et est fundamentalis ratio istorum, dico quod hæc propositio non habet unitatem, nisi quando ille transitus est medium alicui virtuti, tunc enim non fit transitus ab extremo ad extremum sine medio; quando vero est medium uni virtuti, puta increatæ, tunc non est necesse quod fiat transitus per medium.

Medium uni virtuti, potest non esse medium alteri.

Unde, ut dixi superius, in quadam quæstione de resurrectione,* quod Deus potuit formare corpora alia quam prius, scilicet densiora, et tunc oportet cedere sibi invicem, etc. et quod erit motus localis in instanti virtute divina, et vacuum, etc. Sed dico quod motus localis potest esse in instanti, quia totum quod dicit Philosophus de motu a principio *libri 4. de Physicorum*, usque ad principium 5. ubi distinguit motum a mutatione, indifferenter verificatur de motu proprie dicto, et de mutatione, et tam de mutatione locali quam de motu locali, nam motus dicitur æquivoce de mutatione et de motu proprie dicto, et est quoddam commune utrique; sic igitur motus localis, id est, mutatio localis est in instanti. De aliis quæ dixi supra in prima quæstione de resurrectione, scilicet de reunione, etc. non tangam modo. Sic ergo dico quod non potest esse transitus ab extremo in extremum, quin transeat per medium, ubi iste transitus est medium illi virtuti creatæ; sed non sic est medium virtuti increatæ, non enim sic est medium Deo sicut creaturæ. Sicut enim Deus potest facere immediate de aceto vinum, et de pane carnes, sicut facit in Sacramento, sine alteratione intermedia, sic potest mutare localiter corpus de loco ad locum, non transeundo medium.

* Dist. 43. q. 2.

Arist. loquitur de motu ut abstrahit a motu proprie mutatione.

20. Ad propositum igitur dico, quod phantasma non est tale medium virtuti intellectivæ quantum ad cognitionem intellectivam. Si enim phantasma fit agens, vel motivum ipsius intellectus possibilis, non erit nisi agens secundarium, et sicut instrumentum, sive medium instrumentale respectu intellectus, tunc arguo: Si ratio illa, per quam phantasma potest esse instrumentum in intelligendo æque possit esse in aliquo alio, sicut in phantasmate, tunc illud poterit esse medium motivum intellectus sicut phantasma. Cum igitur ratio illa, per quam phantasma est medium motivum, sit ratio apprehensionis, et hæc ratio potest æque esse in

objecto extra, sicut in phantasmate, igitur phantasma non est medium necessarium tali virtuti ad talem operationem. Unde credo quod modo intellectus agens abstrahit immediate a re extra, non a phantasmate, et forte semper ita est in omni cognitione intuitiva, et ideo licet sit possibile tale medium ad intelligendum, non tamen credo quod modo ita est. Cum enim illud medium ita se habet, quando est cognitio abstractiva, et quando est cognitio intuitiva; igitur cum phantasma sit medium de necessitate secundum istos, in cognitione abstractiva, erit medium in intuitiva aliud a phantasmate; unde oportet ponere in cognitione intuitiva ipsam rem esse medium. (Cognitio intuitiva non habetur mediante phantasmate.) Ulterius dico quod phantasma non plus est medium in intelligendo quam res extra, imo est extremum, sicut lapis, licet quantum ad aliquid bene sit dissimile de re ipsa et de phantasmate, ab utroque tamen extremo movetur intellectus sine medio. Unde licet albedo vel rubor sint termini respectu dealbationis vel rubrificationis, neutrum tamen est medium respectu subjecti sui, et sic est in proposito.

21. (Ad tertium. Improportionata distantia impedit cognitionem intuitivam.) Ad tertium, cum dicitur quod pari ratione habent animæ separatæ notitiam quorumdam prius ignotorum, sive possunt acquirere notitiam indifferenter illorum sicut aliorum, cum non requirant certam distantiam, dico quod requiritur debita distantia in cognitione intuitiva.

Ad probationem, quando dicitur quod sicut intellectus non est in loco, ita non dependet a loco quantum ad cognitionem, dico quod licet non requiratur locus circumscriptive, requiritur tamen definitive certa et debita distantia. Unde secundum Philosophum intelligentia movens orbem, oportet quod sit, 8. *Phys. text.* 84. in dextera parte cœli, *et* 7. *Physic.* dicitur quod *movens et motum oportet simul esse*, vel mediate vel immediate; igitur habent unam simultatem priorem cum illis, ratione quorum sunt simul aliquo modo cum aliis sicut media.

QUÆSTIO III.

Utrum anima separata possit recordari præteritorum, quæ hic novit conjuncta?

D. Bonav. 1. *dist.* 3. 2. *p. art.* 3. *q.* 1. *et* 4. *d.* 50. 1. *p. art.* 2. *q.* 23. Henr. *quodl.* [illegible]. *q.* 8. Greg. 2. *dist.* 7. *q.* 3. Med. 1. *p. q.* 56. *art.* 2. *Bac.* 2. *m.* 2. Scot. *in Oxon. hic q.* 3. *et* 1. *Met. q.* 3. *et* 2.

Et videtur quod non, quia Philosophus *libro de Memoria*, non ponit memoriam nisi in parte sensitiva; sed memoria sensitiva non est in anima separata; igitur. 1. (Argum. 1. negativum.)

Item, idem dicit Damascenus 2. *Sententiarum cap.* 20. de memorativo. (Secundum. Damasc.)

Item, Philosophus 3. *de Anima*, *esse* est objectum intellectus, sed tale *esse* non concernit aliquam differentiam temporis; igitur nec præteritionem, non potest igitur recordari præteritorum. (Tertium.)

Item, si habet memoriam præteritorum, igitur anima beata poterit recordari peccatorum suorum hic commissorum. (Quartum.) Consequentia patet, quia qua ratione anima recordatur de istis præteritis, pari ratione de omnibus; sed

consequens est inconveniens, quia sic beatus esset cum displicentia peccati, et per consequens cum tristitia. Consequentia hæc patet, quia charitas viæ non potest stare sine displicentia peccati, quamdiu recordatur actualiter illius ; sed charitas patriæ cum sit perfectior, est semper in actu recordationis; igitur semper erit ibi actualis memoria peccatorum; igitur habet propriam displicentiam et actualem, sive pœnam perpetuam de recordatione peccatorum, eo quod semper dolet de peccatis commissis. Impossibile enim est habere memoriam actualem de peccato commisso habenti charitatem viæ, nisi doleret; igitur multo fortius doleret habens charitatem patriæ; et tunc sequitur quod ibi sit memoria et dolor, et per consequens non erit status beatus.

Ratio ad opposit. Et confirmatur per illud Isaiæ 65. *Non erit ibi memoria priorum.* Contra, de divite et Lazaro, quando Abraham dixit diviti epuloni, Lucæ 16. *Fili recordare, quia recepisti bona in vita tua.*

Item, super illud Psalmi 108. Augustin. *fiant filii ejus orphani* ; et 9. *Confessionum ante medium*, dicit Augustinus quod *mortui habent memoriam nostri.*

Item, si non habent memoriam peccatorum prius commissorum, pari ratione nec habent memoriam præteritorum meritorum, nec mali habebunt memoriam præteritorum malorum vel demeritorum ; igitur mali non intelligerent se juste puniri, nec juste intelligerent se juste præmiari, quod est contra Augustin. Augustinum 20. *de Civ. c.* 15.

SCHOLIUM I.

Esse in nobis memoriam, alioquin periret prudentia et politia. Rem totam declarat per septem certa, et unum dubium. Occasione accepta ventilat an sit danda memoria in parte sensitiva. Et pro parte negativa arguit quadrupliciter.

Respondeo præmittendo unum de memoria, cujus actus est recordari, an memoria sit in parte intellectiva? Secundo ex hoc patebit solutio quæstionis. Circa primum, dico quod experimur intellectionem præteritorum in nobis, non solum eorum quæ sunt præterita, imo inquantum præterita, alioquin intellectio, sive memoria præteritorum non esset pars prudentiæ contra Tullium, *lib.* 2. *de Inventione.* Similiter ex hoc sequitur, quod non esset justitia in parte intellectiva, quia nulla esset recordatio de meritis, nec de peccatis commissis, et sic nullus posset juste præmiari, nec juste puniri, quod, ut patet, est falsum. 2. Sine recordatione præteritorum non esset prudentia

Item, quando aliquid habet majorem rationem entitatis, habet et cognoscibilitatis ; sed præteritum habet magis rationem entitatis quam aliquod futurum, quia præteritum est verum necessarium et determinatum; futura autem sunt vera, non necessaria, nec determinata, imo indeterminata. De futuris autem non solum necessariis, sed etiam contingentibus haberi potest cognitio a nobis, quia possumus ea opinari, vel conjecturari ; igitur veriori modo possumus habere notitiam de præteritis.

Recordatio est respectu actus præteriti, qui fuit in recordante. Istam autem notitiam correspondentem actui de præteritis voco *recordari,* cujus objectum est præteritum secundum quod præteritum est; sed non quodcumque objectum præteritum est objectum memoriæ, sive actus recordativi, sed tantum actus præteritus recordantis, inquantum præteritus est, dicitur principium et immediatum objectum memoriæ. Posito enim quod cognoscam me esse natum, non tamen recordor nativitatis, et non est recordatio, quia actus nativitatis meæ non occurrit memoriæ, quia est objectum immediatum istius recordationis. Ponatur autem per oppositum quod recorder te sedisse heri, non tamen modo cognoscam te, qui sedebas ratione actus præteriti, scilicet, quia vidi te sedentem, est recordatio. Ex quo patet quod actus recordantis præteriti secundum quod præteritus est, est objectum recordationis.

3. Prima conclus. Ex jam dictis sequuntur quatuor conclusiones. Prima est, quæ sequitur ex hoc, quod quia objectum recordationis est actus præteritus, ut præteritus est, ideo potentia recordans, sive recordativa, habet actum post tempus, ita quod actus recordationis succedit objecto recordato, et ita recordatio fit necessario in tempore, et in quodam discursu et successione ab uno in aliud.

Secunda. Secunda conclusio est, quod potentia recordans percipit tempus, quia alias non novisset præteritum, ut præteritum est, sed tantum præteritum ipsum. Unde experimur quod non recordamur distincte de præterito, nisi inquantum recordamur fluxum temporis medii.

Tertia. Objectum recordationis debet esse præsens non in se, sed in sua specie. Tertia conclusio est, quod necesse est ut objectum recordatum, quando est recordatum, non sit in se præsens, quia si esset in se præsens, tunc recordatio non esset præteriti, ut est præteritum, sed esset alicujus præsentis.

Quarta. Quarta conclusio est, quod oportet objectum, ipsum recordatum esse aliquo modo præsens potentiæ recordanti, non autem in se, ut dictum est; igitur oportet quod sit præsens in sua specie. Sic igitur patet quod potentia recordativa est ipsius speciei primo, deinde ipsius actus, tertio ipsius objecti ad quod terminatur ille actus. Potentiam autem recordativam voco integratam ex pluribus potentiis, quæ sufficit ad actum recordandi, sive sit una simplex potentia, sive integrata ex pluribus, pro quanto ad actum recordandi, non tantum sufficit actus memoriæ, sed actus intelligentiæ et phantasiæ, ex quibus dependet perfectus actus recordandi, qui indiget tempore, et discursu, ut dictum est.

4. 1 Conclusio. Ex hoc igitur quod *recordari* est præteriti, ut præteritum est, sequuntur quatuor conclusiones. Prima est, quod actus recordandi habet unum immediatum objectum, similiter habet aliud objectum mediatum, scilicet id quod est objectum actus recordati, qui transit in objectum, quia secundum hoc est recordatum alicujus, secundum quod est actus terminati ad aliquod objectum recordatum.

Recordatio habet duo objecta.

2. Conclus. Secunda conclusio sequitur ex quarta præcedente, ex quo enim in actu recordationis oportet habere speciem recordati, ut dictum est, necesse est objectum speciem imprimere in intellectu, dum manet actus, qui est proprium objectum recordationis immediatum.

Tertia. Sequitur tertium, quod est mirabile, quod illud potest esse objectum recordationis in uno, quod non est in alio objectum proximum; nullus enim potest recordari ut objectum proximum et immediatum, nisi actum proprium. Alienum autem actum nullus potest recordari, nisi sit actus remotus, et quasi extrinsecus recordationis. Per alium enim actum non recordor te fuisse locutum, nisi quod recordor me te audivisse loquentem, sive quando tu loquebaris. Sed iste, qui loquebatur, recordatur se fuisse locutum per aliquem alium actum suum.

Non fit recordatio actus alterius, nisi per actum proprium.

Quarta. Quarta conclusio sequitur ex prædictis, quia potentia recordativa actus præteriti potest recipere actum eumdem, dum est præsens illi potentiæ. Ista propositio est probabilis. Sed forte negaretur hoc de ipsa potentia recordativa in homine, sicut et de alia potentia negatur in bruto, in quo non percipit actum.

5. Ex his videtur sequi quod sit dare memoriam intellectivam, et possunt esse adhuc duæ rationes, quarum prima talis est: Duæ sunt conditiones potentiæ memorativæ, sive recordativæ, ut dictum est, scilicet quod potentia recordativa percipit tempus, ut est prius et posterius de sua formali ratione, et ita percipit quod tempus est numerus prioris et posterioris, sed talia, quæ habent rationem prioris et posterioris, non cognoscuntur, sive non percipiuntur, nisi per collationem eorum cum motu perceptorum; numerus prioris et posterioris non videtur esse nisi in anima 4. *Physic. text.* 101.

Duæ conditiones potentiæ memorativæ, quæ in sola in intellectiva reperiuntur.

Secunda conditio istius potentiæ recordativæ erat, quod immutatur ab actu recordato, dum est præsens; sed potentia sensitiva non percipit tempus, nec numerum, qui est prioris et posterioris, nec essentialiter immutatur ab actu memoriæ sensitivæ dum est, sed tantum ab objecto rememorato. Licet enim sensus superior possit recordari de actu sensus inferioris, non tamen potest recordari de actu suo dum est; nec sensus essentialiter superior, nec inferior potest recordari de aliquo actu, sive sui, sive alterius, ut actus præteritus est, quia nullus actus potentiæ sensitivæ est reflexivus super se; nec superior sensus hoc potest, quia superior quinque sensibus, quia visio quæ actu est colorati non est visibilis 2. *de Anima,* et ita est de actibus aliorum sensuum. Sic igitur cum ad intellectionem tantum pertineat actum proprium cognoscere, et conditiones ejus tanquam actu reflexo, ideo potentia recordativa, quæ percipit tempus, tantum pertinet ad intellectum, et non ad aliquam potentiam sensitivam.

Ex 2. conditione suadetur non dari memoriam sensitivam.

Nullus actus potentiæ sensitivæ est super se reflexivus.

Secundo. Item, per nullum actum brutorum animalium potest concludi

recordatio præteriti, ut præteritum est, sed tantum cognoscunt præteritum, quia omnes actus eorum præteritos possunt recordari, sed non ut præteriti sunt; inquantum enim in bruto fit deductio ex phantasmate alicujus, quod est præteritum, licet non deducatur ut tale, sive ut præteritum, statim movetur ad fugam, vel ad prosecutionem illius,

6. Objectio prima. Tres actus in brutis suadent ea recordari præteritorum. Sed forte dices quod formica post repositionem unius grani, iterum redit ad eumdem locum, unde acceperat illud granum; sed hoc non potest esse, nisi recordetur præteriti, ut præteritum est, scilicet inquantum phantasma, quod habuit de grano, deducit ad notitiam actus præteriti, et hoc est recordari.

Secunda. Similiter multa animalia habent actum vindicandi post illationem injuriæ præteritæ; sed hoc non in quemcumque hominem, sed in certas et determinatas personas, a quibus injuriæ fuerunt eis illatæ; sed hoc non potest esse, nisi recordentur præteriti, ut præteritum est; igitur, etc.

Tertia. Similiter multa sunt animalia disciplinabilia, sicut patet *ex* 1. *Metaph. text.* 1. hoc autem non potest esse, nisi quia habent memoriam, nec memoriam disciplinabilem possunt habere, nisi quia recordantur præteritorum, per quæ disciplinantur; igitur potentia recordativa non est ponenda in parte intellectiva, sed magis in parte sensitiva.

SCHOLIUM II.

Solvit argumenta, quibus probatur memoria in brutis, salvando quomodo provideant, redeant, vindicent et disciplinentur sine ulla memoria. Solvit etiam argumenta posita pro altera parte, de quibus latius agit in Oxon. hic a n. 8. Manet ergo Doctor in hac re problematicus, sed magis inclinat, ut detur memoria sensitiva, quia, inquit, facilius solvuntur illæ de brutis experientiæ, eam ponendo.

Respondeo quod cognoscunt præteritum actum, nec recordantur ejus, ut præteritus est, licet hoc non sit facile demonstrari. 7. Ad primam objectionem. Unde ad primum; quando dicitur quod animalia uniformiter agunt actus suos, et redeunt ad eadem loca, ad actus tales, dico quod isti animali sic agenti impressa est phantasia de loco illo, sicut prius vidit per sensum locum, qui erat tunc sibi delectabilis, sic manet impressum phantasma correspondens illi loco; cessante igitur objecto, sive præsentia objecti, phantasma fortius movens occurret illi animali, et quia fuit sibi locus delectabilis, ideo primo sibi occurrit tale phantasma, et quærit eumdem locum in quo prius fuit, non quod recordetur de illo inquantum est præteritum, sed continuo movetur a tali impresso phantasmate, ac si præsens esset objectum.

Ad illud de vindicatione animalium, respondeo quod etsi non cognoscant istum hominem verberasse, vel aliquam injuriam intulisse, tamen ipsa verberatio, vel injuria fuit tristis talibus animalibus, ita et phantasma triste, vel

alicujus tristis fuit eis impressum. Modo ita est, quod sensibilia diversa simul conjuncta simul imprimunt sua phantasmata in quodam confuso, et non distincto ; et sic patet quod persona verberans, et ipsa verberatio simul imprimuntur in animali verberato, ut pars phantasmatis, sicut prius quando actu injuriam inferebat, sic tunc occurrebat potentiæ phantasma vindictæ, scilicet facta impressione.

Ad tertiam. Disciplinatio in brutis non arguit memoriam.

Et hoc apparet magis in exemplo tertio, quod adducebatur de disciplinatione quorumdam animalium, quia cani percusso imprimebatur phantasma percussionis et comestionis carnium, quæ frequenter concomitantur; et hoc judicat per prosecutionem aliquam, vel per fugam, scilicet per prosecutionem delectabilis, vel fugam tristis ; ita simul manent in cane sic percusso phantasma tristis et delectabilis, et si magis movet triste quam delectabile, tunc cavebit sibi, quod non comedet carnes, sicut in principio quando erat percussus.

8. Sed quidquid sit de ista conclusione, Philosophus tenet oppositum *in libello de Memoria et reminiscentia,* et concedit memoriam tantum esse in parte sensitiva. Utrum autem talis memoria percipiat tempus, dubium est; Philosophus tamen dicit in prædicto libro, quod percipit tempus sicut magnitudinem, et sicut rem, et potest esse, quia ejusdem potentiæ est cognoscere permanens et successivum; sensus autem cognoscit magnitudinem, cum sit objectum per se commune sensus, 2. *de Anima,* nec impeditur quin tempus possit cognosci per memoriam sensitivam, inquantum est continuum, quia magnitudo est continua, quod est objectum perceptibile per sensum, nec impeditur inquantum tempus est numerus prioris et poterioris in motu, quia motus et numerus est objectum commune sensus, secundum Philosophos, et patet ex 2. *de Anima.*

Ad rationes oppositas negantium memoriam sensitivam.

Conditiones igitur aliquæ de memoria animalium sunt manifestæ, et aliquæ sunt dubiæ. Circa hoc dico tamen quod si memoria, vel potentia recordativa potest immutari in brutis dum manet, posse dici quod sensus superior potest recordari actuum inferiorum sensuum dum sunt.

Suadetur memoria sensitiva. Quomodo visio dicitur colorata.

Sed oportet aliquid dicere de potentia superiori sensitiva in brutis, dico quod phantasma in brutis ; recordatur actus proprii dum est, non per reflexionem, sed pro quanto actus suus reducitur aliquo modo ad subjectum suum, non per alium actum, sicut visio aliquo modo dicitur colorata, et ideo quodammodo visibilis, et inquantum videt se videre, secundum quod videtur Philosophus sentire, 2. *de Anima,* movendo quæstionem, utrum visio ipsa sit visibilis; vel si hoc non placet, oportet dicere quod in brutis non est virtus, vel potentia recordativa, sed tantum in nobis, ubi potentia intellectiva, sive memoria intellectiva, recordatur de actu superioris sensitivæ in præterito, ut præteritus est, sicut dictum est supra.

SCHOLIUM III.

Probat ex Philosopho dari memoriam intellectivam, et solvit loca ejus, quæ videntur adversa, de quo latius agit in Oxon. hic a n. 15. resolvens dandam memoriam intellectivam, alioquin non possemus agere pœnitentiam de malis volitionibus et intellectionibus, quia harum non recordatur sensitiva.

9\. An memoria possit esse in parte intellectiva. Sed estne memoria in parte intellectiva? Aristoteles *in libello de Memoria* dicit aliquid, quod est pro nostro proposito; dicit enim quod memoria recordatur actuum intelligibilium, ut quod triangulus habeat tres, quia didicit. Certum autem est quod iste actus recordandi non potest esse nisi actus intellectus, quod sic ostendo: Ejus potentiæ est cognoscere primum objectum recordationis secundum actum primum, cujus est cognoscere secundum objectum, scilicet objectum actus; sed solius intellectus est cognoscere triangulum habere tres, ut fuit objectum primi actus, quia sic cognoscit de omni triangulo intellectus, quod non potest sensus cognoscere. Sed respondetur, quod licet memoria possit esse quorumdam intelligibilium, non tamen sine phantasmate, et sic memoria non est partis intellectivæ, sed ipsius phantasiæ, in virtute cujus intellectus recordatur.

Responsio Henric. quodl. 13. q. 7.

Refutatur responsio primo. Contra hoc, quia sicut non est recordari sine phantasmate, ita nec contingit intelligere sine phantasmate, secundum Philosophum ibidem, non tamen semper hoc sequitur quod intelligere non sit partis intellectivæ; et sic oportet dicere de actu recordationis intelligibilium, licet intellectus non potest sine phantasmate recordari.

Secundo. Item, ejusdem potentiæ est recordari et reminisci, licet non sint eadem, quia recordari potest esse sine reminisci, non tamen converso; sed reminisci est tantum intellectus; igitur et recordari. Probatio primæ, quia reminisci est quidem discursus non syllogisticus, ut docetur *in libro de Memoria et reminiscentia;* sed reminisci est ex quibuscumque consequentiis prioribus secundum tempus, ex quibus potest recuperare perfectam memoriam ejus, cujus prius habuit imperfectam, vel imperfecte. Quandoque tamen potest esse iste discursus reminiscentiæ vel recordationis actus syllogisticus, ut quando prius occurrunt memoriæ nostræ principia quam conclusiones, et deducendo principia, reminiscitur conclusionum, et recordatur. Et dico quod iste discursus syllogisticus est mirabilior, qui possit esse in homine, uterque tamen discursus pertinet ad partem intellectivam. In hoc tamen est differentia inter *reminisci et recordari*, quia reminisci est ejus, quod prius cecidit, et deletum est a memoria, et ita est actus intrinsecus et discontinuatus; sed *recordari* est ejus quod prius fuit in memoria imperfecte. Sed actus iteratus facit ut ejus memoria perfecte habeatur. Probatio minoris, scilicet quod reminisci sit partis intellectivæ, et primo per rationem sic: Discursus syllogisticus, sive argumentatio pertinet tan-

Reminisci est tantum intellectus.

Discursus inter reminisci, et recordari, et natura utriusque.

tum ad partem intellectivam, quia discursus est actus solius rationis; sed ad partem sensitivam non pertinet syllogizatio, sive argumentatio; igitur nec talis discursus, et per consequens reminisci non est nisi partis intellectivæ; sed credo quod animalia bruta non habeant actum reminiscendi. Secundo probatur eadem minor per auctoritatem, secundum Avicennam. 6. Naturalium parte 5. c. 3. *Reminisci est actus proprius hominis*; igitur non convenit alicui bruto, nec erit partis sensitivæ in homine, sed tum intellectivæ.

Reminiscentia ex Avicen. soli homini propria.

10. Dico igitur secundum quod primo fuit declaratum, quod recordari non est partis sensitivæ, sed intellectivæ. Recordatio enim non tantum est in intellectu respectu objecti universalis, imo respectu objecti singularis, et actus volendi similiter, alias oportet negare pœnas et præmia, justitiam et misericordiam, et cætera hujusmodi, sicut prius arguebatur. Unde dico quod ista recordatio est propria intellectus, quæ non est alterius, sed tantum est recordatio actus ipsius intellectus et voluntatis. Sed alia est similiter recordatio, quæ est communis sibi et aliis, scilicet parti intellectivæ et sensitivæ, nam quædam est recordatio potentiarum inferiorum, scilicet sensitivarum; sicut enim intellectus potest percipere actum meum intuitive vel abstractive, intelligendo, ita posset sensus recordari, sive sit actus proprius intellectus, sive aliarum potentiarum.

Recordatio una sensitiva, intellectiva alia.

SCHOLIUM IV.

Resolvit memoriam intellectivam ponendam esse in anima separata, sed non sensitivam. Vide latius eum in Oxon. hîc num. 20.

Ex his igitur ad propositum deductis patet solutio quæstionis, quia ex prædictis potest deduci, quod recordatio remanet in anima separata, quia sicut heri * arguebatur, nulla mutatio est ex hoc facta in anima, vel circa animam, ut est susceptiva actus recordati; sed hoc bene verum est, quod anima separata non potest omnium recordationum recordari, quarum prius recordabatur, potest tamen omnium recordationum intellectus, quorum et in corpore poterat recordari, et licet non possit recordationum potentiarum sensitivarum, quarum instrumenta non habet, potest tamen recordari omnium recordatorum, quæ prius per sensus potuit recordari. 11.

11. Resolutio Doctoris.

* Videtur hæc ita scripta esse sicut lecta sunt in Schola.

Anima separata, sed non sensitiva. Anima separata recordatur omnium quorum conjuncta recordabatur.

Ad primum principale, quando arguitur de Philosopho, qui non ponit memoriam, nisi in parte sensitiva, dico quod Philosophus negat memoriam esse in parte intellectiva, quantum ad duas ejus conditiones, sicut prius dicebatur. Sed attendendum est hîc, quod in suo primo objecto, scilicet memoriæ, quod est actus præteritus, de necessitate est præteritio; sed in suo objecto remoto, quod est objectum recordatum, quandoque est præteritio, et quandoque non. Exemplum, heri speculabar istam propositionem, quod *triangulus habet tres*, non tantum pro illo *tunc*, in quo speculabar, sed pro semper; hodie igitur recordor me speculatum fuisse heri non solum pro tunc, sed pro semper, triangulum 12.

12. Ad primum principale.

Arist. negat memoriam intellectivam quoad duas ejus conditiones. In objecto proximo memoriæ semper datur præteritio, in remoto vero quandoque. Exemplum primi.

habere tres, et ideo licet quantum ad actum speculationis hesternæ sit præteritio, qui est primæ recordationis objectum, non tamen quantum ad objectum recordatum, quod est *habere tres*, quod est objectum remotum, est præteritio, et ita est semper quandocumque est cognitio abstractiva in intellectu, quod scilicet in primo objecto recordationis est necessario præteritio, sed non in objecto remoto. Exemplum de recordatione actus sentiendi : heri vidi te sedere, hîc est præteritio ratione utriusque objecti, dummodo recordor te heri sedisse, nam actus videndi, qui est primum objectum immediatum recordationis, transiit, et actus sessionis, qui est objectum remotum, similiter præterit.

Exemplum secundi.

Unde dico universaliter, quod in omnibus sensibilibus, vel actibus sentiendi, vel est præteritio ratione utriusque objecti, et impossibile est habere certitudinem de actu præterito sensitivo, nisi prout tunc se habuit, dum erat præsens in sensu ; sed in recordatione intelligibili potest esse præteritio respectu utriusque objecti, puta dum recordor per intellectum te sedisse heri ; sed interdum potest esse actus recordationis intellectualis cum una præteritione tantum unius objecti, et potest esse sine una præteritione, scilicet objecti remoti, quod potest esse necessarium, et semper ; sed hoc est verum universaliter de omni recordatione, sive intellectiva, sive sensitiva, quod semper est præteriti, ut primi objecti, et respectu hujus semper est præteritio.

17. [illegible]

Ad propositum dico igitur, quod recordativa sensitiva est per se sufficiens sine memoria intellectiva, non tamen e converso, ideo Aristoteles ponit hujusmodi potentiam recordativam vel memorativam potius in parte sensitiva, quam in parte intellectiva. Unde Aristoteles non vocaret bene recordatum propter recordationem intellectus, sed magis propter recordationem potentiarum inferiorum, sicut nec Aristoteles ponit *intelligere* sine phantasmate, quia ponit forte intellectum unum omnium nostrum non variari, nisi penes phantasmata, sicut Averroes videtur sibi imponere.

Ad hoc facit illud Themistii *super primum Posteriorum de servo fugitivo*, licet enim hoc non concludat in demonstratione, concludit tamen in recordatione. Unde si arguitur sic, iste reminiscens, aut novit illud, quod prius scivit, aut non ? argumentum est bonum quantum ad *reminisci*, quia aliquid remanet apud ipsum per quod reminiscitur illud quod prius novit. Ista non assero, sed hoc assero quod una recordatio potest esse sine alia et non e converso.

Ad dictum illud Damasceni, patet per jam dicta superius.

Ad [illegible] Damasceni. Ad [illegible]

Ad aliud quando dicitur quod universale est objectum intellectus, quod non concernit differentiam temporis, quod de singulari, utrum possit intelligi, dicetur alias. Ad propositum tamen dico, quod cognitio intuitiva non est tantum singularis, inquantum est cognitio intuitiva, sed essentialiter est ipsius naturæ existentis, ut

[illegible]

existens est, quia prius competit esse naturæ, quam sit ut hæc, sive ut singulare, eo quod essentia sit ejusdem rationis in omnibus singularibus, non autem singularitas ipsa est ejusdem rationis in omnibus, sed diversa in quolibet singulari unius essentiæ; ex quo sequitur quod essentia potest cognosci, non tamen singularitas ejus. Cum igitur ad recordationem non requiritur nisi præteritum prius existens, licet non ut singulare, idcirco esto quod singulare, ut tale, non intelligitur ab intellectu, intelligitur tamen aliquid singulare, non ut singulare, sed ut intelligitur, et tale singulare, ut existens, non recedit ab universali, licet a quidditate abstractiva per intellectum recedat, quia rosa nunc existens non recedit a rosa universali, de qua scientia est, licet non sit universale in ultimo gradu abstractionis; et ita dico quod anima separata recordari potest de tali natura existente, licet non ut singularis.

Singularitas est diversa in omnibus ejusdem essentiæ.

Quomodo singulare, ut existens non recedit ab universali.

14. Ad quartam.

Ad aliud, quando dicitur quod si anima separata haberet memoriam, recordaretur peccatorum præteritorum, etc. hæc est bona difficultas, et posset esse *pro prima distinctione primi libri*; * sed communiter respondetur hîc, quod non est inconveniens quod Beati recordentur præteritorum peccatorum, quia nunc non habent actualem displicentiam, vel dolorem de eis, secundum quod dicit Gregorius super illud Psalmi 88. *Misericordias Domini in æternum cantabo*, dicit enim ibi *quod sæpe læti tristitiæ meminimus absque pœna*. Et sic potest dici in proposito, quod bene recordantur peccatorum præteritorum absque displicentia, quia Deus remisit peccata commissa Beatis.

* Ibi enim q. 3. agitur de delectatione, quæ consequitur fruitionem.

Richard. 43. a. q. responsio.

Contra instatur primo.

Sed licet hoc respondeatur communiter, tamen non videtur esse nisi fuga, quia Beatus non potest habere memoriam de remissione peccatorum suorum, nisi recordetur aliquando commissorum, et sic intellectus potest separare commissionem peccatorum a remissione, et per consequens habebit dolorem et displicentiam; ergo non erit perfecte beatus.

Instatur 2.

Vel esto quod ista duo sint simul considerabilia ab intellectu Beati, quæro a te, an voluntas habeat aliquem actum circa peccatum commissum, an non? Sed non potest dici, quod voluntas nullum actum habeat circa actum considerationis de commisso peccato, igitur habet aliquem actum; non autem habet *velle*, igitur *nolle*; sed *nolle* ejus, quod evenit, causat tristitiam et displicentiam, igitur, etc.

Ad primam instantiam respondet Doctor. Memorari turpia miserum est. Ad Gregor. auctoritatem.

Respondeo igitur, et dico quod si placeret Deo, posset delere memoriam, unde non recordaretur peccati commissi, unde apud Aristotelem 3. Topicor cap. 10. *memorari turpia miserum est.* Illud autem Gregorii, quando dicit, *qui miseriæ non meminit, quomodo misericordiam cantabit?* intelligendum est quod meminit miseriæ in universali, et ex tali recordatione non causatur tristitia, quia non considerat in particulari.

Ad 2. instantiam

Ad rationem tamen factam de actu voluntatis; respondeo quod Beatus considerans peccatum prius commissum, habet actum no-

lendi, nec sequitur, igitur habet tristitiam, quia causa naturalis potest impediri ab effectu suo per impedimentum vel prohibitionem agentis superioris et fortioris, sicut dicitur de passione animæ separatæ, quæ non est tanta, quanta erit cum corpore, et de tribus pueris, quos ardor ignis omnino non tetigit, et hujusmodi. In Beatis igitur est *nolle* quantum ad peccata commissa sine effectu consequente, virtute divina præservante in instanti illo, ne occurrat Beatis aliquis actus tristitiæ vel displicentiæ; in damnatis autem est *nolle* cum effectu et cum tristitia. Sed in Beatis Deus conservat et præservat *nolle* a tristitia, et ponit tantum gaudium et delectationem, quod excludit omnem dolorem et tristitiam, non solum contrariam, imo quantumcumque contingentem et corporalem, quæ delectatio a Deo causatur mediate, et ab objecto vel fruitione immediate.

[illegible]nare in [illegible]atis est nolle peccati commissi sine tristitia, in damnatis cum tristitia.

Sed contra hoc diceretur, quod talis voluntas, cujus *nolle* non est cum effectu, non implebitur, nec erit perfecta, et per consequens nec beata, quia perfecta voluntas non debet nolle offendisse Deum, sive peccasse, sine displicentia; igitur tale *nolle* non suspenditur.

[illegible]stantia.

Respondeo quod voluntas Beatorum implebitur quantum ad suum *velle*, vel *nolle* de præsentibus et futuris, sed non de præteritis, quia hoc est impossibile, cum sit necessarium omne præteritum evenisse. Confirmatur hoc ex superius dictis de sensu Beati posito in Inferno, sentiret, non tamen doleret.

[illegible]olvetur. [illegible]omodo [illegible]untas [illegible]atorum [illegible]pletur et [illegible]abent [illegible]quod [illegible]olunt. [illegible]4 q. 3

QUÆSTIO IV.

Utrum Beati cognoscant orationes nostras, quas eis offerimus.

D. Thom. 2. 2. q. 83. art. 4. et 3. part. q. 10. art. 2. et hic quæst. 3. art. 2. D. Bonavent. art. 3. quæst. [illegible]. Bellarm. lib. 1. de Beat. sanct. cap. 17. Suar. 1. part. tract. 1. lib. 2. cap. [illegible]. Lessius(?). tom. 1. lib. cap. 10. et 12.

Quæstio intelligitur tam de Angelis quam de animabus beatis, et videtur quod non, per illud *Isaiæ* 63. sicut arguebatur *in quæstione præcedente*, ubi glossa Hieronymi : *Tu pater Abraham, non novit nos*, etc. Item, Augustinus *de cura agenda pro mortuis*, dicit quod *animæ mortuorum nesciunt ea, quæ hic fiunt pro eis*, etc. Item : *Solus Deus novit secreta cordium*, 3. Reg. 8. Sed oratio est quoddam secretum cordis ; igitur, etc.

1 Argumentum principale. Secundum. Tertium.

Item, non oportet eas cognoscere, nisi ut orent pro nobis ; sed hoc est inconveniens, quia non sunt in statu meriti, et in tali statu, scilicet extra statum meriti frustra fit oratio; igitur, etc.

Quartum.

Sed contra, iste error attribuitur Vigilantio a Hieronymo, quia ille Vigilantius detraxit reliquiis Sanctorum, et posset dici magis Dormitantius quam Vigilantius.

Sed contra argumentum.

SCHOLIUM.

Primum dictum : Animam separatam acquirere novam notitiam, tam abstractivam quam intuitivam, de quo late jam dictum est, q. 3. De hac duplici notitia agit Doctor in Oxon. 1. dist. 1. quæst. 2. et d. 3. quæst. penult. et 2. d. 3. q. 9. Secundum : [illegible] [illegible] naturaliter [illegible] [illegible] [illegible], et [illegible]. Ratio, quia ejus objectum est [illegible]

H

tum. Idem habet Doctor 2. d. 9. q. 2. ad primum, et 4. dist. 10. quæst. 8. ad 3. Oppositum tenent Thomistæ 1. part. quæst. 57. art. 4. Scotum sequuntur Occham 2. q. 20. et quodl. 4. quæst. 13. Gabr. 2. d. 9. quæst. 2. art. 2. et lect. 3. in can. Bassol. ibid. q. 2. Major quæst. 3. Holcot 2. q. 4. et omnes Scotistæ. Tertium dictum : *Etsi id ad beatitudinem non requiratur, preces quas fundemus ad Sanctos, revelantur eis.* De quo Bellarm. Feuard. Suar. citati. Quod vero ipsi pro nobis orent, ex Patribus late probatur apud eosdem.

2. Libertas est de natura animæ intellectualis.

Respondeo ad quæstionem, et dico quod si Beati non dimitterentur naturæ suæ, ut essent liberi, non essent sine miseria, quia non dimitterentur naturæ suæ, ut esset libera, quia libertas est de natura animæ intellectivæ. Unde dico quod si anima separata dimittatur naturæ suæ, potest cognoscere quid est intelligibile de ordine universi, et æqualiter cognoscere quodcumque intelligibile, si sit in distantia debita et sibi proportionata. Potest enim cognitione intuitiva cognoscere existentiam rerum sensibilium, et per consequens existentiam rerum intelligibilium. Si igitur esset aliqua substantia approximata animæ indebita et certa distantia, potest cognoscere quidquid sensibile vel intelligibile existit in ea cognitione intuitiva, non autem potest cognoscere si sit in distantia improportionata.

Anima separata potest cognoscere quodlibet intelligibile in distantia proportionatum.

Objectio.

Sed contra hoc, si objiciatur quod anima separata et conjuncta habent idem objectum naturaliter; sed conjuncta extendit se tantum ad sensibilia, non autem intelligibilia, nisi per quamdam abstractionem a sensibus; igitur motus voluntatis, qui fit in oratione, non potest naturaliter cognosci ab anima separata.

Responsio.

Respondeo quod idem est objectum naturaliter correspondens potentiæ in anima conjuncta et separata ; sed anima conjuncta pro statu isto viæ non potest exequi actum suum, et ideo, si loquimur de objecto, circa quod potest conjuncta et separata exequi actum suum, non est idem objectum ; quod patet in anima conjuncta, cujus pro statu isto ligatur potentia, ut non possit nisi circa quidditatem sensibilem, vel sensibilium. Sed hoc non est ratione potentiæ, alias nunquam intelligeret, nisi tales quidditates, et sic non posset intelligere, nec cognoscere Deum nec substantias separatas, quod nullus ponit ; igitur quod nullo modo possit hujusmodi intelligere, non est ratione potentiæ, sed ratione status et modi intelligendi ; sed gloria non aufert naturam, nec per consequens potentiam animæ, ut ostensum est *in libro primo* ;* igitur, etc,

Animæ separatæ conjunctæ quomodo idem sit objectum.

Dist. 1 quæst. 2

3.

Dico igitur quod beatitudo essentialis cujuscumque Beati potest in cognitionem Dei ferri, et in cognitionem omnium quidditatum, quæ sunt ex ordine universi ; oratio autem neutrum horum est. Arguere igitur ex beatitudine quod anima separata, vel Angelus possint cognoscere orationes nostras, et motus voluntatis interiores, non est sufficiens argumentum. Sed cum ista beatitudine communicatur sibi aliquod donum ulterius in speciali, ut sit cooperatio Dei ad salutem electorum, hoc autem fit impetrando et petendo aliquod do-

num, quod sit ad salutem justorum; sed hoc non posset esse regulariter, nisi cognoscant orationes justorum. Congruit ergo Beatis non ex ratione essentialis beatitudinis cognoscere orationes nostras et motus voluntatis, non tamen hæc cognoscunt cognitione supernaturali necessario et regulariter sine revelatione speciali, et magis congruit hoc istis vel illis revelari quam aliis, inquantum magis attinet eis.

Orationes nostras cognoscunt beati revelatione speciali.

Objectio.

Sed contra ista instatur sic, quod si Angelus, vel anima beata videt orationes nostras, igitur videt Deum velle hoc, quod viator petit a Deo; igitur frustra orant Sancti pro nobis. Si autem vident Deum hoc nolle, igitur inconveniens est tunc Deum orare pro nobis. Si vero nec videant Deum velle, nec nolle; igitur orant de incerto.

Solvitur.

Respondeo quod sicut revelatur Beatis oratio, ita eis revelatur quod est beneplacitum Deo, quod exaudiantur, et si revelatur sibi quod Deus non vult exaudire illud pro quo orant, tunc non orant Sancti pro tali orante.

Ad rationem igitur, quando dicitur quod aut Deus vult, aut non vult, etc. dico quod Beati possunt velle talem salvari in terra dupliciter, vel actuali volitione, vel habituali; nunc autem de actuali volitione, quæ est in oratione eorum, nunquam volunt aliquem salvari, nisi videant Deum hoc velle. Unde sicut revelatur eis quod talis fundit preces ad eos, sic revelatur eis, quod Deus vult talem salvari vel non vult, et tunc nunquam volunt talem salvari volitione actuali, si reveletur eis quod Deus vult eum salvari, non frustra orant pro eis, quia sicut vult talem salvari, sic vult per certa media hoc fore. Nunc videmus quod licet aliquis Rex velit aliquid facere alicui, hoc vult alium superiorem rogare pro eo, et bene præordinat quod superiori concedet quod rogat pro eo, quia forte alius non fuit dignus exaudiri. Loquendo tamen de oratione habituali seu volitione, dico quod semper orant et semper volunt nos salvari, sive reveletur eis Deum hoc velle, sive non.

Ad primum principale de Isaia, sive de Hieronymo super Isaiam, dico quod quando dixit hoc: Abraham erat in Limbo, adhuc non erat beatus, et tunc non novit nos. Unde non sequitur ex hoc quin Beatis revelentur in Verbo orationes Sanctorum.

Ad primum principale.

Ad aliud quando dicitur de Augustino, patet solutio sicut ad primum.

Ad secundum.

Ad aliud, cum dicitur quod solus Deus novit secreta cordium, licet sit quæstio per se an Angeli, vel animæ separatæ possint videre cogitationes cordium, tamen respondeo, quantum capio ad propositum, quod videtur quod cuilibet Angelo quælibet intellectio nostra, et quælibet volitio creata sit nota, sicut albedo nobis, vel aliquid sensibile, imo magis, ut videtur, quia magis est proportionata quælibet intellectio et volitio nostra intellectui Angelico, quam sit aliquid de genere sensibilium, inquantum intelligibile est, et per consequens nihil intelligibile videtur posse

Ad tertium. Vide [illegible]

latere, si alia non impediant, scilicet distantia improportionata, vel aliquid hujusmodi. Et universaliter dico, quod quæcumque potest Angelus intelligere, secundum quæ potest intellectus meus immutari, et quamcumque intellectionem et volitionem ego possum intelligere, et ipse similiter. Nec est ita secreta cogitatio in nobis quin possit eam intelligere; Angeli tamen mali non permittuntur intelligere cogitationes; multa enim possunt potentia naturali, quæ non permittuntur eis, licet possent, si permitterentur potentiæ suæ. Possent enim movere totam terram, sed quandoque non permittuntur movere lapidem. Quando igitur dicitur quod *Deus solus novit secreta cordium, et nemo alius novit quæ sunt hominis*, hoc probat quod Beati non possunt cognoscere omnia secreta.

Angeli mali et animæ damnatæ non permittuntur videre cogitationes nostras.

5. Quomodo Dicitur, solus Deus novit abscondita cordis.

Respondeo igitur quod Deus, tanquam judex reservans sibi universale judicium, non vult quod alteri hoc concedatur, quia hoc est tanquam proprium judici universali, scilicet cognitio omnium secretorum. Sicut igitur Deus non vult tribuere alicui judicium universale, ita nec alicui vult concedere scientiam, vel notitiam universalem meritorum, vel demeritorum, et ita non permittuntur Angelo bono scire omnes cogitationes cordis, neque malo, nisi valde pauca.

Ad aliud, quando dicitur de oratione extra statum meriti, dico quod oratio habet duplicem rationem meriti, scilicet in actu elicito, secundo in actu exauditionis et impetrationis. Potest igitur separari secundum a primo, et sic possunt orare pro nobis, et non est necesse ad hoc cognoscere orationes nostras. Nec est inconveniens, nec frustra sic orare pro nobis, licet non cognoscant orationes nostras; sicut enim in nobis est meritum orando, ita et in Sanctis intercedendo, ut videtur in Regum et Principum amicis, qui intercedunt pro aliis. Vel potest dici, quod si non sit meritum illis, est tamen aliis meritum sicut dicitur de Christo, quod post primum instans conceptionis suæ, sive infusionis animæ in corpore, nihil meruit sibi, sed fuit beatus in se, tamen post meruit, non sibi, sed aliis; et ita potest dici in proposito de Angelis, etc.

DISTINCTIO XLVI.

De misericordia et justitia Dei.

QUÆSTIO I.

Utrum in punitione malorum concurrat misericordia cum justitia?

Alens. 1. *p. q.* 39 *n.* 2. D. Bonav. *hic art.* 2. *per totum*. Rich. *a.* 2. *q.* 3. D. Thom. *quæst.* 2. *a.* 2. Argent. *q.* 1. *a.* 3. Bassol. *quæst.* 1. *a.* 3. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 4.

1. ument. mum ativum. gust. Videtur quod non. Augustinus in libro 83. quæstionum, quæst. 3. *Nullo sapiente auctore fit homo deterior;* igitur multo magis Deo auctore, cum Deus major sit omni sapiente, non fiet homo deterior. Sed qui addit malum malo, facit totum deterius, sicut addens bonum bono, facit totum melius, *Topic.* 3. ut igitur sit consummata justitia, videtur quod malum pœnæ debeat correspondere malo culpæ sine misericordia.

ndum. Item quod non sit justitia in punitione malorum, quia *secundum modum delicti est et plagarum modus*, Deuter 25. Sed delictum non est æternum; igitur non est justitia, si sit æterna punitio secundum plagarum modum, etc.

rtium. Item, justitia justi est ad correctionem, non ad condemnationem ipsius in Psalmo 140 *Corripiet me justus in misericordia ;* et Philosophus dicit 3. *Ethicorum*, quod pœnæ sunt sicut medicinæ malorum, non destructivæ.

Item, quod non concurrat misericordia, videtur, quia Jacob. 2 dicitur *fiet ei in judicium sine misericordia.* Quartum.

Item, Augustinus super Psal. 24. *Universæ viæ Domini misericordia et veritas.* Quintum.

Item, in Apocalypsi 18. dicit, *quantum glorificavit se in deliciis, tantum date ei tormentum et luctum*, etc. Sextum.

Contra, in Psalmo 24 *Universæ viæ Domini misericordia et veritas* ; igitur nunquam erit justitia Dei sine misericordia, nec e converso. Ratio ad oppositum.

Item, Cassiodorus super *Psal.* 50. dicit hoc expresse.

Item, Glossa super illud Psal. 10. *Pluit super peccatores laqueos*, etc. dicit quod sicut Deus est justus, sic et misericors, etc.

QUÆSTIO II.

Utrum in Deo sit justitia?

D. Thom. 1. part. quæst. [illegible]

2. Primum argumentum negativum. Juxta hoc quæro secundo: *Utrum in Deo sit justitia?* Videtur quod non. Philosophus 5. Ethicorum, cap. 11 *Domini ad servum non est justitia*, quia non est ibi æqualitas, in qua consistit ratio justitiæ; sed Deus omnium est Dominus; igitur

Secundum. Item, Philosophus 10. *Ethicorum, cap.* 8 dicit quod inconveniens est Deum laudari ab actibus virtutum; si igitur non convenit ei laus, multo fortius non convenit ei virtus justitiæ.

Tertium. Item, temperantia non ponitur in Deo; igitur nec justitia.

Quartum. Item, justitia est quidam habitus inclinans voluntatem ad debitum reddendum; sed Deus nihil debet; ergo non est necessarium in Deo ponere justitiam.

Ratio ad oppositum. Contra, Psalm. 47. *justitia plena est dextera tua,* etc.

QUÆSTIO III.

Utrum in Deo sit misericordia.

Alens. 1. *p. q.* 30. *m.* 1. D. Thom. 1. 2. *q.* 30. *et hîc q.* 2. *a.* 1. Rich. *a.* 2. *q.* 1. Argent. *q.* 1. *a.* 4. Scot. *in Oxon. hîc q.* 2.

3. Argument. primum negativum. Rursus juxta hoc quæro tertio: *Utrum in Deo sit misericordia.* Videtur quod non. Damascenus *l.* 2. *cap.* 13. justitia non differt a misericordia; sed in Deo nullum istorum est; igitur, etc.

Secundum. Item, Deus quasdam miserias infligit ut pœnas, et quædam aliæ permittuntur a Deo, ut culpæ; sed si esset in eo misericordia, posset impedire hoc, quod non facit; igitur in Deo non est misericordia.

Ratio ad oppositum. Contra, Psalm. 101. *In multitudine misericordiæ tuæ,* etc.

QUÆSTIO IV.

Utrum in Deo distinguantur justitia et misericordia.

Alens. 1. *p. q.* 48. *m.* 3. D. Bonav. *hîc a.* 2. *q.* 2. Henr. *quodl.* 5. *q.* 3. D. Thom. *q.* 2. *a.* 3. Argent. *q.* 1. *art.* 3. Bassol. *quæst.* 1. *art.* 3. Scot. *in Oxon. hîc quæst.* 4.

4. Argumentum primum affirmativum. Juxta hoc quæro quarto: *Utrum in Deo distinguantur justitia et misericordia.* Videtur quod sic. Dicit Cassiodorus super *Psalm.* 50. *hæ duæ res,* etc.

Secundum. Item, si essent idem, ab eis procederet idem effectus; sed justitiæ et misericordiæ sunt effectus diversi et oppositi, quia justitiæ effectus est retribuere secundum merita. Opus autem misericordiæ est tribuere aliquid sine meritis, sicut habetur de justitia, Psal. 61. *Tribuit unicuique juxta opera sua*; et de misericordia habetur in Psalmo 78. *Cito anticipent nos misericordiæ tuæ,* etc.

Ratio ad oppositum. Contra, Augustinus 11. de Civitate Dei, c. 10. *simplicitas divina, quia est quidquid habet, exceptis oppositis relative;* sed justitia et misericordia non sunt proprietates relativæ, nec personales, sed magis sunt essentialia et communia attributa; igitur non distinguuntur in Deo.

SCHOLIUM I.

Ponit definitionem justitiæ generaliorem ex Anselmo, et specialiorem ex Philosopho, et dividit in justitiam ad se, et justitiam ad alterum; et hæc secunda tantum est simpliciter justitia. Resolvit justitiam in Deo non distingui a voluntate, alioquin tenderet in aliquod objectum contra justitiam, quia hæc non tendit in contraria. Habetur ex Anselm. cit. et ex August. serm. 16. de verb. Apost. Bernard. serm. de annuntiat. D. Thom. 12. q. ult. et 1. de quo late Vasq. 1. 2. d. 86. ubi ad vires agit contra Suar. Ait demum quidquid facit Deus circa creaturam justum esse, et si faceret opposi-

tum, etiam justum esset, et per hæc expeditur secunda quæstio.

5. Respondeo primo ad secundam et tertiam, et ad quartam quæstionem, deinde ultimo solvenda est quæstio prima. De secunda igitur quæstione, qua quæritur : *Utrum justitia sit in Deo*, dicit Anselmus *in libro de veritate, cap.* 12. quod *justitia est rectitudo voluntatis sola mente perceptibilis*. Unde ista ratio competit omni justitiæ in communi acceptæ, respectu cujuscumque actus, et æqualiter isto modo hæc definitio competit misericordiæ, quia misericordia est rectitudo voluntatis, etc. Oportet igitur specificare rectitudinem justitiæ, ut distinguatur a misericordia ; specificatur autem justitia in operibus *ad alterum* secundum Philosophum 5. *Ethicorum, cap.* 3. Ex hoc igitur sequitur quod in Deo sit justitia, eo quod Deo competit actio voluntaria in respectu ad alterum, in quantum habet actionem, sive operationem universalem respectu cujuslibet creaturæ. Unde cuilibet creaturæ vere potest dici illud Apostoli : *Quid habes quod non accepisti?* Justitia autem erit in voluntate ejus, quæ omnino impeccabilis est quia immutabilis et invariabilis est ; et ideo non est justitia in Deo respectu sui ipsius, sed ipsa justitia Dei est semper ad alterum ; justitia autem in voluntate nostra semper vel est ad alterum, vel quasi ad alterum. Dico autem *quasi ad alterum*, quia pœnitentia est quædam justitia, quæ est ad se, sed tamen non est ita ad se, quin sit æqualiter ut ad alterum, quia est quædam satisfactio Dei. Potest igitur Deus considerari ut alter a se, et sicut dicunt Doctores, quod voluntati divinæ competit facere quod debitum est, et quidquid condecet fieri, et sic justitia quædam ad se dicitur uno modo.

Anselm. Duplex justitiæ definitio.

Justitia est in Deo secundum utramque definitionem.

6. Alio modo dicitur justitia ut ad alterum simpliciter, unde voluntas divina recte per justitiam operatur ad alterum, id est, ad creaturam dupliciter, scilicet distribuendo et commutando ; distribuendo vero operatur Deus ad alterum per æqualitatem proportionis. Ista autem justitia distributiva Dei requirit duas proportiones in creaturis, et similitudinem inter eas ; ut sicut se habet natura ad naturam secundum similitudinem in entitate, ita se habeat natura ad naturam in perfectione, id est, perfectio unius naturæ ad perfectionem alterius secundum æqualitatem et perfectionem virtutis.

Justitia ad alterum una distributiva, altera commutativa. Justitia distributiva requirit duas conditiones similitudinis et æqualitatis.

Similiter est in Deo quodammodo justitia commutativa. In commutando autem requiritur æqualitas quantitatis, et ubi non potest servari talis æqualitas, tunc servanda est æqualitas proportionis, sicut potest esse æqualitas secundum proportionem inter superiorem et inferiorem. Unde inter meritum et præmium non est simpliciter æqualitas quantitatis, nec inter pœnam et demeritum ; ergo est in hoc talis proportio, quia decet Deum dare magna præmia, cujuslibet enim est facere secundum statum suum. Deus enim non est Rex Alexander*, qui noluit dare magnum ne-

In justitia commutativa requiritur æqualitas quantitatis, vel proportionis.

* Legendum [illegible] Antigonus, qui Cynico [illegible] talentum, [illegible]

parvum. Hoc autem dicitur de habitu, secundum quod congruit voluntati suæ.

Patet igitur secundum prædicta, quod in Deo est duplex justitia, una est rectitudo voluntatis, quæ consistit in actionibus ad alterum, vel quasi ad alterum; et hæc est in ordine bonitatis suæ, sive in ordine ad condecentiam bonitatis suæ, qua est communicativus aliis, et præter istam justitiam nunquam agit Deus. Alia autem est justitia in Deo ad alterum, secundum exigentiam et decentiam Dei, et hoc dupliciter, ut dictum est, vel commutando, vel distribuendo aliis, et præter hunc ordinem justitiæ aliquando agit, non enim semper agit per talem justitiam, imo eam aliquando prætermittit.

7. Huc procul dubio alludit Scotus. Vide Plutarc. in Apoph. Reg. Deus semper agit juxta justitiam in ordine ad condecentiam suæ bonitatis.

Ista igitur est via, et modus unus* dicendi in quæstione ista, et colligitur ex dictis Sanctorum. Unde de istis duabus justitiis loquitur Anselmus *in suo Prosologio, cap.* 10.

* Opinio S. Thomæ.

Anselm.

Alia autem est via*, quæ dicit quod non potest poni in Deo alia et alia justitia, sed una et eadem. Magis enim debet esse una in Deo quam in nobis; sed in nobis idem est habitus justitiæ, qui inclinat ad finem proprium, et ad alia quæ sunt ad finem ordinata; igitur in Deo videtur quod sit justitia una et eadem, re et ratione.

* Rich. hîc art. 2. q. 2.

8. Dicetur forte ad hoc, verum est, est eadem in se, sed alia et alia, quia est ad effectum alium et alium.

Sed quantum ad illud, quod dicebatur supra, in alia via, sive modo dicendi, scilicet quod Deus nunquam prætermittit primam justitiam, sed semper agit per eam, dicit quidam Doctor*, quod Deus non potest juste secundum primam justitiam, quæ est in ordine ad condecentiam bonitatis divinæ, damnare justum, nec salvare damnatum. Sed Deus secundum aliam justitiam, quæ est secundum exigentiam et decentiam Dei in distribuendo et commutando, bene potest salvare damnatum, et damnare justum, quia Deus aliquando talem justitiam prætermittit.

* S. Thom. hîc q. 1. et 2.

An Deus possit salvare damnatum et condemnare justum.

Sed contra hoc sic arguo: Voluntas divina, quæ est prima regula omnium agibilium et omnium actionum, et actio divinæ voluntatis, ex quo est prima regula, est prima rectitudo. Ex hoc enim quod aliquid competit voluntati divinæ, est rectum, et quamcumque actionem Deus possit habere, absolute est recta; sed quodlibet, quod non includit contradictionem, non repugnat voluntati divinæ absolute; igitur quidquid Deus faciat, vel agat, erit rectum et justum. Sic igitur, justitia Dei erit æque ampla, sicut potentia Dei, et per consequens justitia in Deo non erit, sicut habitus, qui determinat ad aliquid determinatum, et ad unam partem contradictionis, quia nullus habitus potest inclinare ad opposita; sed potentia voluntatis divinæ absoluta est ad opposita; igitur et justitia in Deo est ad opposita.

Rejicitur hoc postremum.

Quidquid Deus agit justum est.

Sed quomodo iste Doctor hîc loquitur, nescio, quia dicit quod de potentia ordinata Deus non potest, sed de potentia absolute; et alibi

dicit quod voluntas divina est prima regula, et ex hoc sequitur quod omnis actio Dei sit prima rectitudo voluntatis Dei; igitur nihil potest agere nisi secundum justitiam, sive damnet justum, sive damnet injustum.

9. Justitia Dei est rectitudo suæ voluntatis. Dico igitur ad ista, quod justitia Dei secundum condecentiam voluntatis non limitatur per aliquid extra, sed est indifferens omnino, et indeterminata. Potest igitur dici secundum hoc, quod in Deo non est nisi una justitia re et ratione, et quod non inclinat nisi ad unum actum, et unum objectum re et ratione. Unde justitia et rectitudo voluntatis divinæ propter bonitatem divinam et inclinantis ad actum rectum propter divinam bonitatem, et secundum hoc non oportet addere ad definitionem Anselmi illud quod dicitur ab isto Doctore, scilicet *propter se*. Dico igitur quod non includitur ista justitia ad voluntates posteriores Dei, sed præcise ad istum actum amandi propter se; sed tamen quia potentia potest habere plures actus, non quemlibet actum modificat ista justitia respectu diversorum objectorum, quemlibet autem actum regulat; et licet istum ac-

Justitia Dei est indifferens ad opposita. tum amandi Deum propter se modificet, non tamen ad hunc actum inclinat, quia indifferens est talis justitia Dei, et indeterminata ad opposita, sicut potentia Dei, sive voluntas ejus. Et ideo quidquid voluntas Dei potest velle, absolute potest secundum hanc justitiam velle, et sic condecet, quidquid est in creatura, et quidquid fieri potest a Deo, quia voluntas Dei hoc vult.

10. Ad propositum igitur distinguendum est de *justitia*, et dicendum quod justitia potest comparari ad actum ad quem inclinat, et iste tantum unus est, et non potest in oppositum illius actus, quia est prima rectitudo voluntatis divinæ, sicut voluntas Dei est prima regula omnis actus, et ideo nullus actus a Deo potest non esse rectus, sive non regulatus, sed semper rectus et justus. Secundo, ista justitia Dei potest comparari ad actum, quem modificat, et sic distinguitur in Deo a misericordia, et a perfectionibus aliis.

Alia vero est justitia Dei in rebus correspondens creaturæ ad creaturam, sed secundum hanc justitiam dicitur quod justum est quod terra sit deorsum, et ignis sursum. Ista autem justitia non est, Deus tamen ita facit secundum justitiam suam, licet ex se non inclinetur ad hoc magis quam ad suum oppositum. Potest enim Deus secundum justitiam suam juste agere, quod terra sit sursum et ignis deorsum, et potest facere secundum oppositum actum, faciendo ignem frigidum, etc. Unde sic potest dici, quod justitia quantum ad unum actum est limitata, scilicet quantum ad primum actum, qui est rectitudo a prima regula, sed quantum ad omnes alios actus posteriores est illimitata.

11. Sed contra hoc dicetur, quod secundum prædicta Deus potest velle juste ratione primi actus, et injuste ratione noliti, ad quod terminatur quod est justum.

Respondeo, quod legislator respicit unum justum simpliciter,

quod est justum secundum se, et hoc est bonum communicantis. Alia est justitia particularis, quæ in casu est contra primam justitiam, quod est simpliciter et secundum se justum, scilicet, si ista justitia particularis servata destruitur prima. Aliquando autem ista justitia particularis est cum justo primo, respectu cujus est justitia; nam justitia particularis dicitur respectu justi secundum *quid*, quia in ordine ad primum justum, et ad primam justitiam. Sic igitur in proposito se habet eodem modo, nam justitia in creatura est secundum *quid,* quantum in ipsis est; sed justum simpliciter dicitur quodcumque Deus vult voluntate sua, sive velit unum fieri, sive oppositum ejus, excepto primo justo, quod correspondet primæ justitiæ, cujus oppositum non potest velle.

Nihil quod a Deo fit est magis justum simpliciter quam ejus oppositum. Dico igitur ad formam argumenti, quod non est injuste factum ratione objecti noliti, sive quia objectum est injustum, quia illud est injustum secundum *quid,* et ideo relatum ad primam regulam, quæ est voluntas divina, est justum simpliciter, vel ipsum erit injustum simpliciter, et aliud oppositum relatum ad primam regulam, scilicet superioris, erit simpliciter justum. Ista est sententia Anselmi supra citati dicentis *illud est justum quod jus, et injustum quod non jus.* Unde non est hæc justitia in creatura, nec per intellectum practicum, nec per intellectum speculativum, sed est justum divina justitia, scilicet ratione divinæ voluntatis. Justum autem aliud in creaturis non est tantum justum, quia Deus vult, nisi antecedente, inquantum Deus dedit creaturis naturam illam, sed est justum correspondens mutuo inter creaturas. Unde ista justitia Dei non est restrictiva ad unam partem plus quam ad aliam, sicut est justitia in me et in te ad fieri, vel non fieri, sicut ad servandos actus divini præcepti. Injustum enim esset actus præcepti non servare, sed divina justitia non restringitur ad hoc vel ad illud.

Sed contra hoc instatur : Non enim videtur secundum hoc, quod justitia sit virtus, eo quod justitia, quæ est virtus, sequitur conditionem intellectus practici, quæ est in operatione ad finem. 12. Instantia

Respondeo, si virtus est recta, quia est conformis practicæ, multo magis quando est conformis principio practico, et secundum illud principium practicum potest voluntas inclinare solum ad opus; principia enim practica sunt non sequi necessario ex conclusionibus. Si autem secundum conclusiones practicas inclinatur voluntas, hoc est inquantum principium practicum et voluntas concurrunt, et de necessitate tales conclusiones sequuntur ex principiis, et non pono practica, nisi omnia deducta ex principiis speculabilibus. In Deo autem non est justitia respectu conclusionum. Nulla est conclusio practica, quæ de necessitate sequitur ex principio practico in divinis, ut quia Deus vult bonitatem suam, non propter hoc sequitur Petrum fore salvandum, sive Petrum salvari, sive aliquid hujus- Solvitur.

modi; imo omnino effectus quicumque respectu divinæ voluntatis contingens est, et non sequitur de necessitate.

13. Ad primum principale 2. quæstionis. Ad primum secundæ quæstionis, quando dicitur quod *domini ad servum non est justitia*, dicendum quod alia justitia est in Deo, quam sit domini ad servum, quæ est rectitudo prima præcedens a prima regula, quæ divina voluntas, ut dictum est supra.

Ad secundum. Ad aliud, quando dicitur quod *Deus non est laudandus ab actibus virtutum*, dico quod laus et virtus non attribuuntur Deo propter imperfectiones, quæ sunt in eis; nihil autem imperfectionis attribuimus Deo.

Ad tertium. Cur potius in Deo sit justitia quam temperantia. In Oxon. dist. 34. Primum peccatum Angeli immoderata delectatio. In Oxon. dist. 6. q. 2. Ad aliud, quando dicitur quod *temperantia non est in Deo*, dico quod temperantia stricte loquendo non est in Deo; large tamen accipiendo temperantiam, ut dictum est *in tertio libro**, sic non est inconveniens temperantiam ponere; in eo sic per oppositum accipiendo large *luxuriam* pro immoderata delectatione, potest poni in Angelis malis. Non enim credo quod primum peccatum Angeli fuerit superbia, sed malis talis delectatio, ut ostensum est *in secundo**, sed justitia non respicit tales passiones, sicut temperantia; ideo non est simile, quia si temperantia proprie dicta non sit in Deo, non propter hoc concluditur quin sit ibi justitia.

Ad quartum. Ad aliud, cum dicitur quod justitia est quidem habitus inclinans ad debitum reddendum, jam solutum est, quia justitia in Deo non est habitus inclinans ad unum determinate, sed est prima rectitudo voluntatis divinæ.

SCHOLIUM II.

Ad tertiam quæstionem explicat duo, quæ regulariter in misericordia sunt, scilicet tristitiam et volitionem sublevandi, vel nolitionem miseriæ alterius. Quoad primum nequit esse in Deo, qui est gaudium per essentiam; quoad secundum, est in eo simpliciter quoad electos, a quibus omnem misericordiam aufert; et secundum quid quoad reprobos, quos mitius punit quam demerentur.

Ad tertiam quæstionem, quando quæritur: *Utrum misericordia sit in Deo?* dicendum quod *misericordia* potest accipi dupliciter; misericordia enim dicitur *quæ est nolle miseriam miseri*. Alio modo potest accipi *misericordia* pro quadam passione consequente nolitionem, quia ex nolitione sequitur tristitia quædam, quæ potest dici compassio inquantum miseriam alterius facit suam. Unde inquantum eam nollet inesse isti, sequitur tristitia, et sic miseria facit miserum cor. Sic autem forte posset dici, quod misericordia est virtus contenta sub amicitia. 14 Misericordia duplex.

Ad propositum igitur dico quod misericordia ratione passionis et tristitiæ, non est in Deo, sed tantum ratione nolitionis præcise et proprie est in Deo; Deus enim habet *velle* respectu cujuscumque, quod evenit positive, et habet similiter *nolle* respectu eorum, quæ prohibentur evenire. Sed non *velle*, sive *nolle* Dei non explicatur in creaturis sicut *velle*. Distingue igitur, quoniam misericordia Dei diversimode est in Deo, quia Misericordia [illegible]

misericordia in Deo, ut dictum est, est nolle miseriam miseri. Et hoc est dupliciter, vel nolle antecedenter, vel nolle consequenter. Primum *nolle* est in antecedentibus rem ipsam, secundum est rei in se. Similiter nolle consequenter est dupliciter, quia Deus potest habere *nolle* respectu ipsius miseriæ, vel simpliciter, id est, totam miseriam; et istud est misericordia liberans totaliter a miseria, et hæc misericordia est in Deo respectu aliquorum, scilicet electorum. Alio modo Deus habet *nolle* respectu nostræ miseriæ secundum *quid*, et dico *secundum quid*, id est, aliquam partem, et hæc dicitur misericordia parcens, non liberans nisi a parte, et est similiter in Deo respectu aliquorum in hac vita misera; loquendo autem de misericordia primo modo, quæ est nolle miseriam, est in Deo, prout est nolle antecedenter, et est ibi sufficienter misericordia quantum in se est; non tamen est ibi misericordia, quæ est nolle miseriam consequenter pro quanto est in re ipsa, quam consequitur miseria talis.

In Deo est nolle antecedenter et consequenter sicut et velle.

Misericordia tam liberans quam parcens est in Deo.

15. Ad 1. Arg. q. 3. Misericordia qua moderativa passionis non est in Deo, sed qua revelativa miseriæ.

Ad primum tertiæ quæstionis istius, quando dicitur de Anselmo *in Prosologio*, ubi definit misericordiam, dico quod talis definitio dicatur per remotum effectum, et talis effectus est passio quædam, et tristitia, quæ non est in Deo, ut dictum est, sed effectus propinquus est nolle miseriam, et hoc modo misericordia est in Deo.

Ad secundum.

Ad aliud, quando dicitur, infligit miserias, et alias permittit, dicendum quod misericordia, sive liberans, sive parcens, debet esse, et est secundum rectam rationem, et non est recta ratio omnes æqualiter liberari a miseria et a pœna, ut dicit Anselmus lib. *Cur Deus homo*, etc.

SCHOLIUM III.

Tenendo in Deo esse duplicem justitiam, qua respicit se et creaturam, misericordia est pars ejus; tenendo autem in eo esse tantum unam justitiam re et ratione, distinguitur formaliter a misericordia, quia illa respicit exigentiam meritorum, hæc non de distinctione formali attributorum; vide Doct. in Oxon. 1. d. 8. q. 4. et alias sæpe.

Ad quæstionem quartam, qua quæritur: *Utrum justitia et misericordia distinguantur in Deo?* Dico tenendo distinctionem, quam feci de justitia, scilicet in comparatione ad bonitatem divinam, et in comparatione ad creaturas, quia misericordia non distinguitur in Deo a justitia primo modo dicta, imo misericordia esset quædam justitia. Si autem accipiatur *justitia* secundo modo dicta, sic misericordia non est justitia, nec e converso, quod patet, quia justitia requirit exigentiam illius, cum sit distributio, vel commutatio; misericordia autem non requirit hoc. Unde secundum hoc misericordia plus est in Deo quam justitia, quia Deus tantum bonitate sua movetur ut misereatur. In operando autem opus justitiæ, accipiendo *justitiam* secundo modo dictam, non solum bonitas divina est motiva, sed aliquid in creatura, quod exigit. Unde quia primum objectum est bonitas divina, et prius quam aliud, quod sit 16.

Misericordia et justitia distinguuntur.

Quis sit ordo justitiæ et miseri-

cordiæ in Deo? in creatura, ideo ratio justitiæ in Deo prior est quam misericordia, et quodam ordine ab invicem sunt distincta. Et quia ratio misericordiæ in divina voluntate est respectu creaturæ, ideo in Scriptura multum commendatur Dei misericordia, et quasi parvipenditur justitia, juxta illud Eccl. 7. *Noli esse justus multum*.

Tenendo autem secundam opinionem de justitia, scilicet quod justitia dicta primo et secundo modo, dicit eamdem rem, secundum rationem diversam, sic dico quod justitia est alia a misericordia, et manifesta est differentia inter ea, quia justitia respicit aliquid intrinsecum, quod non respicit misericordia, et in creaturis patet æqualiter ordo, et distinctio inter justitiam et misericordiam, et justitia est prior, ut dictum est.

17. Ad 1. arg. q. 4. Ad primum quartæ quæstionis, quando dicit Cassiodorus, quod *sunt duæ res in Deo*, dico quod intendit dicere, quod sint duæ perfectiones in Deo extendendo ad hujusmodi rationes reales. Tenendo tamen opinionem istam potest dici aliqua dualitas realis. Ad secundum. Responsio aliorum et Richardi ibi supra. Ad aliud quando dicitur, quod *a justitia et misericordia procedunt diversi effectus*, dicendum est quod aliqui multum nituntur respondere huic argumento, quod sunt diversa in Deo, secundum quod dicunt aliud et aliud connotatum, et tamen sequitur ex dicto Magistri, quod *justitia* et *misericordia* in Deo important relationes rationis, et per consequens non sunt nomina synonyma, pro quanto eamdem rem significant, non sub una ratione, sed sub diversis.

Sed qui sic solvunt, non evadunt argumentum, quia relatio rationis non est causa effectus realis; sed effectus misericordiæ et justitiæ sunt reales; ergo oportet dare distinctionem inter ea ut sunt principia effectuum realium. [illegible]

Respondeo igitur quod Deus, sive intellectus divinus, ita est intellectus, ac si non esset voluntas in Deo. Sic in proposito dico, quod ita est justitia in Deo, ac si non esset ibi misericordia; similiter ibi est causa effectus realis, ac si aliqua alia causa non esset in Deo. Unde de distinctione istorum dicendum est, sicut dictum est *in primo* * *de distinctione attributorum in divinis*, eadem enim difficultas hic et ibi, in attributis est sola distinctio quidditativa, id est, non identitatis formalis, quæ non est tantum distinctio rationis, sed ex parte rei præter negotiationem intellectus. Solutio Doctoris. * In Quæst. a. 5. q. 4. Dei justitia et misericordia distinguuntur formaliter.

SCHOLIUM IV.

Primum dictum, pro hac quæstione solvenda: *In omni opere concurrunt misericordia et justitia*, et explicat quomodo. Secundum: *In damnatis sunt duæ privationes pœnales*; prima est boni honesti, scilicet gratiæ, quæ non est aliud, quam obstinatio in peccato, hæc est a Deo non positive, sed desertive; secunda est commodi, seu beatitudinis, et est pœna damni, et a Deo tantum negative. Tertium: *In damnatis sunt quatuor pœnæ positivæ, seu tristitiæ*. Prima sequitur nolitionem privationis honesti, seu peccatum nolitum, non propter Deum, sed quatenus tollit immoderate [illegible], et dicitur vermis. Secunda, sequitur privationem commodi, seu beatitudinis, et dicitur absorptiva. Tertia, detentionem localem in igne, et dicitur incarceratio. Quarta, sequitur considerationem perpetuam et nolitam ejusdem ignis, et dicitur [illegible]. Hæ quatuor pœnæ sunt a Deo mediate, et a

creatura immediate. Puto immediatam causam *esse* nolitionem disconvenientis positi in esse, de quo in 3. d. 15. Vide Doct. in Oxon. hîc fusius q. 4. ubi art. 3. explicat in particulari, quomodo juste singulis pœnis præfatis puniantur damnati.

18. Prima quæst. Ad primam igitur quæstionem, qua quæritur : *Utrum in punitione malorum concurrat misericordia cum justitia?* dico primo de veritate quæstionis, quæ satis patet per auctoritatem illam Psalm. 24. *Universæ viæ Domini misericordia et veritas.* Ex quo patet quomodo Deus in omni actione sua ita est justus quod misericors, et e converso.

In omni opere Dei misericordia et justitia convertuntur, Justitia Dei. Primum igitur, scilicet quod Deus in omni opere sit justus, declaro sic : Ille artifex est justus, qui producit artificium uniformiter ad artem suam, non fallentem. Sed Deus omnia producit, et facit ut artifex in conformitate primæ regulæ, quæ est voluntas ejus, ut dictum est supra ; igitur Deus est justus in omni opere.

Misericordia Dei probatur. Secundum, scilicet quod Deus sit misericors, sic ostendo : Ille est misericors, qui subvenit indigenti ; Deus omni subvenit indigenti ; ergo est misericors. Et sicut est misericors, quia subvenit indigenti, sic est justus, quia producit uniformiter regulæ non fallenti. Ex his patet quod *omnes viæ Domini misericordia et veritas*, Psal. 24. Et per conversionem viæ nostræ debent esse tales ; igitur si opera nostra sunt talia, quæ inclinent ad veritatem et misericordiam, tunc participant de divina justitia et misericordia.

19. An justitia punitionis sit a Deo. Punitio malorum quæ sit. Ulterius si quæratur : *Utrum justitia punitionis sit a Deo*, dico quod punitio non est nisi privatio, sive carentia boni convenientis, et illatio mali disconvenientis. Bonum autem est duplex, scilicet honestum, et hoc est bonum gratiæ, et commodum, quod est bonum perceptibile, et secundum hoc est duplex privatio, sive carentia boni. Privatio boni duplex sicut et bonum, cui correspondet. Nam bono honesto et gratiæ correspondet culpa, et bono commodo correspondet pœna pro carentia, sive privatione, et requiritur quod talis carentia boni, vel illatio mali sit perceptibilis. Sed quid sit in damnatis bonum commodum, dicetur *in secundo* *, de peccato et obstinatione malorum. Alia est carentia boni commodi et convenientis, et vocatur *pœna damni.* Sed carentia prima, quæ est privatio boni honesti, licet sit major quam secunda, quia est privatio gratiæ, quæ semper est cum culpa, non tamen habet formaliter aliquam causam positivam, sed dispositivam, id est, culpam. Et hoc dico inquantum est carentia gratiæ formaliter, et hæc habet causam positivam, scilicet actum peccati substratum deformitati culpæ, et habet esse justitiam in Deo, qui non agit influendo gratiam propter indispositionem, quæ est in creatura. Sed malum disconveniens non potest esse communiter nisi tristitia, quia non potest esse aliquis actus intellectus vel voluntatis, quia nullus talis est disconveniens, quia *intelligere* non disconvenit intellectui, neque *nolle* voluntati ; ita enim convenit voluntati nolle aliquid, sicut velle aliud ; et ideo malum disconveniens est passio consequens actum voluntatis, Malum disconveniens est tristitia.

* dist. 6. q. 2.

scilicet tristitia. Unde tristitia consequitur carentiam boni commodi, id est, beatitudinis, et sic si percipiat se carere bono commodi, sive beatitudinis, tristatur.

20. Sed de pœna damni tristatur, inquantum est cum carentia commodi, quia illa privatur beatitudine. De causa autem carentiæ commodi, scilicet de causa dispo-
œna ver- sitiva, vel defectiva pœna damni,
us quid.
quæ est culpa, tristatur, et dicitur *vermis* inquantum displicet eis commisisse peccatum, non quod eis displiceat inquantum commiserunt contra justitiam, sed inquantum est sibi ablatio commodi, sive beatitudinis. Si autem *tristitia* accipiatur, ut est in intellectu et voluntate, sic est tristitia alia a prima, non quod tristitia sit in actu voluntatis, nisi quia ab objecto disconveniente, quia nolitio inquantum est contra volitionem liberam, et contra imperium voluntatis, et si est ibi objectum nolitum disconveniens, inquantum determinatur definitive contra imperium voluntatis ad aliquod objectum nolitum, ut supra dictum est, de igne afflictivo.

adruplex
istitia et
duæ
rivationes
in
damnatis

Sic igitur patet ex dictis quomodo sunt quatuor positiones mali disconvenientis, scilicet quatuor tristitiæ, quæ sunt quædam formæ displicentiæ, et contra voluntatem; duæ autem sunt privationes boni convenientis. Et quia istæ tristitiæ sunt entia positiva, et dicunt aliquid positive, ideo possunt esse a Deo, licet non immediate, sed mediante aliqua dispositiva, vel defectiva causa; aliæ autem non sunt a Deo, quia sunt privationes, ut dictum est.

SCHOLIUM V.

Explicat quomodo concurrit justitia in punitione, et etiam misericordia, non liberans a toto malo, sed puniens, id est, citra condignum puniens. Quod vero Deus sic puniat, tenet Aug. 21. Civ. 24. Cassiod. in Psal. 51. D. Thom. hic q. 2. art. 2. et 1. p. q. 21. art. 4. cujus rationem ad hoc Doctor efficaciter rejicit. Quod vero Deus ultra condignum præmiet, omnes admittunt, et constat ex illo, *non sunt condignæ passiones, etc.* Vide Dont. latius de hoc in Oxon. hic q. 4. art. 4.

De secundo principali, an scilicet *concurrat in punitione malorum utraque justitia cum misericordia, et utroque modo?* respondeo quod utroque modo concurrat, scilicet justitia prout est in Deo, et ut justitia est correspondens in creaturis. Correspondet enim divinæ bonitati, et est quædam correspondentia inter malum culpæ, et pœnam, quæ ordinet culpam. Hoc autem suadetur sic. Sicut enim est duplex bonum in genere, scilicet delectabile et honestum, bonum enim utile ordinatur ad ista duo bona, bonum autem honestum est, quo modo homo bene meretur, bonum vero commodi est quod redditur et pro præmio, et habet quamdam habitudinem bonam ad bonum meriti, scilicet justitiam; ita est in proposito, quia malum inhonestum culpæ, et malum incommodi pœnæ habent habitudinem justitiæ. Sicut enim est habitudo inter duo bona prædicta, sic est habitudo quædam justitiæ inter hæc duo mala eis opposita. Hoc autem patet per

21.

Boetium *quarto de consolat.* probat enim ibi quod *non potest esse melius manenti malo quam pœna.* Quando enim additur peccatori malum pœnæ, inter malum culpæ illius et pœnam non est nisi bonum justitiæ, quia si non est in illo bonum justitiæ, nullum bonum est in eo, scilicet in peccatore, nisi natura, sed deficit habitudo bona, et respectus additus culpæ, per quem habet culpa bonum superadditum, scilicet justitiam, respectu pœnæ superadditæ culpæ.

Habitudo pœnæ ad culpam bona est, etsi mali ad malum.

Sic igitur patet quod secundum utramque opinionem concurrit duplex justitia, scilicet justitia, quæ est in Deo, et justitia in habitudine ad creaturas, nam secundum primam opinionem est duplex justitia, scilicet justitia, quæ est in Deo, et justitia, quæ est in habitudine ad creaturas; prima est quasi principium, et alia quasi effectus; et secundum aliam opinionem, justitia secundum nolitionem divinam est in nolito, et secundum aliam opinionem est in una tantum justitia.

22\. Misericordia parcens tantum concurrit in punitione.

Sed estne in punitione malorum misericordia? Respondeo, dixi superius de misericordia, quæ est totaliter liberans, et illa non est ibi, sed est ibi misericordia parcens, quæ non vult totam pœnam illam, sed partem, quia esto quod illa pœna, vel punitio debeatur alicui secundum strictam justitiam usque ad decem gradus, Deus non punit in decimo gradu, sed citra illum gradum. Ponitur autem ad hoc talis ratio, quæ mihi non placet: Agens et patiens sunt proportionabilia, et quando sunt inæqualia non se habent in eadem proportione nisi ad inæqualia. Si igitur agens est inæquale passo, et actio erit inæqualis passioni. Deus autem est sicut agens, et datio Dei sicut actio; punitio autem et privatio sicut passio; Deus vero excedit magis in liberalitate in dando quam competat receptio recipienti. Eodem modo est de donatione minus boni, quod est malum, ut inferre malum pœnæ citra condignum est aliquod bonum, licet sit malum pœnæ secundum Philosophum *in Ethicis.*

Ratio D. Thom. non placet.

Ratio D. Thom. rejicitur dupliciter.

Dico igitur, quod ratio pulchra est, sed non cogit, concedo tamen conclusionem. Ratio autem ita infirmatur, quia cum Deus incomparabiliter excedat creaturam totam in infinitum, igitur infinitum debet dare creaturæ, si ratio dicta valeret. Similiter non intelligo aliud dictum, quando dicitur quod tota actio, vel totus effectus non recipitur in passo, quia tunc non ageret in passum secundum illud quod non recipit. Unde in agentibus æquivocis totum recipitur in passo proportionabiliter, nam si tota actio, vel totus effectus, non recipitur in passo, igitur agens aliquid efficit, et non in passo, quod est impossibile; et dico quod sicut in univocis agentibus, ita in æquivocis totus effectus recipitur in passo.

Potest ad hoc poni ratio congrua, sive congruentia Apostoli Jacobi 2. cap. *Superexaltat misericordia judicium*; nunquam enim est ita congruum judicium secundum justitiam in creaturis, quin misericordia excedat judicium, tam ex 23. Congruentia Doctoris pro conclusione.

parte pœnæ inflictæ quam ex parte judicis; in subtrahendo mala, semper misericordia in Deo superexaltat judicium.

tantia ...ovetur. Si dicis quod misericordia destruat judicium, ergo non superexaltat, sed destruit. Respondeo quod in nobis subtrahere bonum debitum, vel infligere malum indebitum est injustitiæ, sed dare alicui, quod non est debitum, nec est injustitiæ, nec malum, quia sic liberalis esset injustus et malus; liberalitatis enim est dare alicui bonum indebitum. Licet igitur bonis sit debitum bonum dare, non; tamen peccatoribus est debit...ralitas sed si datur eis, est lib...in modo et misericordia. Eode...potest enim est infligendo mala. ...nire, et mi- Judex minus pu...nam pro peccato nus infligere pœ...um, licet pro commisso in eu...a justitiam non debe misso contr...malum infligere. Similiret minus pi...cum dicitur minus mater Deus m...igere, quam deberet debilum infl...ccatori, est quoddam bonum tum pœ...et pro tanto est quædam midare, ...ordia, quæ non destruit justisericno...nec judicium, ut dictum est; tiam...; tollendo bonum quod debet, sed ..., majus malum infligere quam vel ...eret, hoc esset injustitia. deb... o ...ec ...un ...ns

id sit justitia ...mendo vel ...mando?

SCHOLIUM VI.

Ad secundum, explicat æternitatem pœnæ ideo juste respondere culpæ temporali, quia hæc durat in æternum, et probat ex Aug. Ait tamen illam æternitatem non esse de per se ratione pœnæ peccati mortalis, quia juste posset puniri pœna temporali, si peccator annihilandus esset. Justa tamen est æterna punitio pro temporalibus culpis, sicut et æterna retributio pro meritis temporalibus, supposito Dei pacto. Vide Schol. in Oxon. hic num. ..., et Dist. 49. q. ... art. 1, ubi ait æternitatem beatitudinis cadere sub meritum justitiæ liberalis, supposito Dei pacto.

Ad primum argumentum hujus quæstionis, quando dicitur quod *nullo sapiente fit homo deterior*, dicendum quod Augustinus loquitur ibi de malo culpæ, non de malo pœnæ.

Sed dices quod iste damnatus ...rit sic punitus, est simo...ntuunis. Respropter pœ...iod stante primo malo. spond...icet culpæ, iste non est simpliciter deterior, loquendo de bonitate in ordine ad bonum universi, non tamen loquendo de bonitate sibi propria. Exemplum patet in natura, nam defectus visus in cæco nato majus bonum fuit in ordine universi, quam si vidisset in nativitate; tunc enim non fuisset factum miraculum a Christo in illo cæco nato, nec per eum aliqui credidissent fideles, licet cæcitas non esset sibi tantum bonum simpliciter sicut visus. Ista igitur stat simul, scilicet quod aliquid sit malum isti, et quod simpliciter sit bonum in ordine universi. Sic autem est in proposito, nam iste sic punitus et damnatus, habet modo bonum, id est, pœnam debitam et inconvenientem pro peccato, et prius non habebat hoc quod congruebat illi, modo tamen habet, quando est ei pœna inflicta, licet sibi non sit bonum, est tamen bonum in ordine universi.

Malum particulare quandoque est bonum ...

Ad aliud, cum dicitur quod *secundum modum delicti erit et plagarum modus*, sed delictum non est æternum, igitur nec punitio debet esse

Gregor.

æterna. Respondet ibidem Gregorius. Et si arguas quod iste peccavit cum proposito pœnitendi, ergo pœna non debet esse perpetua. Respondeo, quod iste quantum est in se, quando peccat, facit actum voluntarium, ad quem, quantum est ex natura actus, semper habebit esse in peccato, quia non potest per se resurgere a peccato, et sic in primo peccato se exponit ut in perpetuum sit in damnatione et in pœna æterna. Sicut si aliquis eligeret saltare in foveam, et præcipitaret se ipsum, a qua non posset resilire, nec resurgere.

Quomodo pœna infinita respondet culpæ temporali.

Dico igitur sicut dicit Augustinus, 21. *de Civitate Dei, c.* 11. Videtur enim ibi dicere quod tanta pœna debetur tantæ culpæ, et quia persona est æterna, ideo et perpetua pœna, et Deus non vult naturam destruere, neque personam, et hoc beneficium quoddam est. Unde ex hoc videtur quod pœna perpetua non sit ex se infinita, et perpetuo inflicta, et hoc accidit ratione personæ, quam Deus vult perpetuo esse.

Augustin.

Instantia.

Si dicas quod si Deus infligeret pœnam peccatori intensissimam, et quod statim cessaret, esset pœna condigna absque perpetuitate. Respondeo quod dum gravis fuit culpa contracta, et persona sit perpetua sub culpa, ideo infligenda est pœna continua et perpetua. Et istud congruit, quia juste posset, vel deberet Deus infligere pœnam intensissimam; sed Deus illam remittit quantum ad intensionem, non quantum ad extensionem, quia culpa manet, et persona, et ideo Deus neutrum vult delere.

Solvitur.

Ad tertium. Pœna aliqua curativa, præservativa sicut medicina.

Ad aliud, quando dicitur quod pœnæ istæ sunt ad correctionem, et quod sunt sicut medicinæ, etc. dico quod pœnæ non solum sunt correctivæ, seu pro correctione, sed etiam pro præservatione. Et si dicas, quod in Inferno nulla pœna præservat, quia quælibet est afflictiva, et consequenter potius destructiva, dico quod sicut medicinæ sunt præservativæ et curativæ, ita et pœnæ. Licet autem istæ pœnæ non sint præservativæ, nec sanativæ respectu damnatorum, sunt tamen tales, quando sunt juste taxatæ, non quando sunt actu inflictæ, sive quando infliguntur; quando enim taxantur pœnæ, tunc homines cohibentur.

Ad quartum

Ad aliud, quando dicitur Jacob. 2. *fiet ei judicium sine misericordia,* dico quod est verum de misericordia totaliter liberante, non tamen fiet ei judicium sine misericordia miserante et parcente; semper enim Deus misericorditer punit peccatorem, ut dictum est.

Ad quintum

Ad aliud, quando dicitur, *quantum glorificavit se in deliciis, tantum date ei tormentum,* etc. dico quod verum est, intelligendo *tantum* et *quantum,* secundum æqualitatem proportionis, non secundum æqualitatem quantitatis, sed secundum æqualitatem in justitia distributiva, id est, comparando ista quatuor, scilicet duas personas, et duo peccata ad duas pœnas, ita quod ibi quatuor extrema faciant æqualitatem proportionis, etc.

DISTINCTIO XLVII.

De generali Judicio.

QUÆSTIO I.

Utrum Judicium generale omnium sit futurum?

Alens. 3. *p. q.* 25. *m.* 4. D. Thom. 3. *p. q.* 59. *art.* 5. *et hic q.* 1. *art.* 1. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 3. Rich. *art.* 1. *q.* 1. Durand. *q.* 1. Suar. 3. *p. tom.* 2. *d.* 53 *sect.* 1. late Coccius *tom.* 2. *lib.* 10. *art.* 5. Scot. *in Oxon. hac q.* 1.

Videtur quod non, Joan. 12. *Nunc judicium est mundi*; igitur non oportet ponere futurum judicium. (1 Argumentum primum negativum.)

Item, Nahum primo capite: *Non judicabit Dominus bis in idipsum.* (Secundum.)

Item, sicut dicit Augustinus in quadam epistola, ad Hesychium: *In quo quem invenit ultimus dies ejus, in eo inveniet eum ultimus dies sæculi.* (Augustin.)

Item confirmatur hoc, quoniam sententia datur ante executionem, eo quod judicium præcedit sententiam; sed modo sunt plures damnati, et aliqui sunt modo beati; ergo si debet esse generale judicium omnium, saltem isti habebunt executionem judicii ante judicium, quod videtur esse inconveniens. (Confirmatio.)

Item, Psalm. 1. *Non resurgent impii in judicio*; ergo non erit judicium generale, quia non erit quantum ad illos. (Tertium.)

Item, Matth. 19. *Sedebitis vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel*; igitur non judicabuntur Apostoli, et sic non erit generale judicium. (Quartum.)

Contra, Augustinus 20. *de Civit. Dei.* Vide ibi auctoritatem. (Ratio ad oppositum. Augustin.)

SCHOLIUM I.

Posita varia acceptione et definitione *judicii*, docet illud esse futurum, non tamen posse probari ratione (quia nec resurrectio sic probari potest, ut dictum est d. 43. q. 2.), sed fide habetur ex sacra Scriptura, ut Matth. 11. et 12. 1. Thess. 2. 1. Pet. 3. et ex symbolis. Vide loca patrum apud Coccium.

Respondeo, ubi primo declaro, quid sit *judicium*. Dicitur autem *judicium, quicumque actus cognoscendus certus*, et sic sensus potest judicare. Proprie tamen dicitur *judicium*, actus qui est cognitio intellectiva, et certa apprehensio de principio complexo. Sed magis proprie dicitur judicium de conclusione demonstrata, cujus judicium pendet ex principiis. Adhuc autem magis proprie dicitur de conclusione practica, quam de conclusione speculativa. Unde judicium practicum ordinatur ad justitiam, et est circa agibilia magis quam circa speculabilia. (2 Quid est judicium et quotuplex?)

Item in speciali non sunt istæ leges præcisæ, sicut de prosequendis et fugiendis, appetendo bonum, et vitando malum. Sed magis alliciuntur homines ad prosequendum bonum commodi spe boni

promissi, et arceantur ab inhonesto, timore pœnæ, secundum Augustinum 83. *quæst. q.* 30. et sic propter bonum commodi alliciuntur homines ad bonum honestum, et propter malum pœnæ retrahuntur ab inhonesto, et ideo leges honestæ ordinatæ sunt, et designata præmia pro bonis, et punitiones pro malis. Unde magis proprie debet dici judicium de lege punitiva, vel privativa applicando ad effectum, quam de aliqua alia lege practici. Licet enim omne dictamen intellectus practici sit judicium, tamen judicium secundum quod pertinet ad Judicem, magis datur de pœnis et præmiis, quam illa judicia, quæ pertinent ad honestum, de quo magis est consilium, quam lex, vel præceptum, nisi de tali bono honesto sit certa lex data in aliquibus casibus.

Augustin.

Quare dantur leges de pœnis et præmiis.

3. Sed adhuc nec de istis est proprie judicium, eo quod quilibet indifferenter potest judicare hoc esse faciendum, sive puniendum, sive præmiandum; et ideo in speciali ad judicium pertinet, sive requiritur auctoritas. Unde dicitur quod *judicium* proprie sumptum *est efficax determinatio pœnæ, vel præmii, correspondens merito a Judice habente auctoritatem determinandi vel imperandi.* Ista autem determinatio non solum debet esse ab intellectu practico dictante, sed per actum voluntatis complacentis, debet pœna infligi, vel præmium reddi; sed velle imperando non competit nisi habenti auctoritatem; et ideo addendum est in descriptione Judicii, quod sit *determinatio efficax ratione voluntatis imperantis.* Similiter loco *determinandi* ponatur *imperandi,* quia determinare per intellectum est præambulum ad actum imperandi, et sic patet quod *judicium est imperium efficax voluntatis alicujus habentis auctoritatem ad reddendum præmia pro meritis, et infligendum pœnas pro malis;* et secundum hoc est futurum generale judicium.

Descriptio judicii specialissime sumpti.

Ad judicium requiritur imperium

efficax habentis potestatem

4. Istud autem Judicium probari non potest, sicut nec resurrectio, per rationes naturales, sed est articulus fidei, et ideo non est demonstrabilis. Attamen sunt rationes congruæ; congruentia enim est, ut fiat segregatio bonorum a malis. Unde Augustinus *super Psal.* 54. (et legitur in triduo ante Pascha) assignat duas rationes quare malus est cum bono. Una est, *ut bonus inde exerceatur;* alia, *ut malus convertatur.* Unde hoc dictat ratio naturalis, quia communicatio boni cum malo non debet esse in convivendo, nisi propter bonum, quod inde potest sequi. Sed nulla prædictarum rationum erit in alia vita, ubi nullus bonus exercitatur, nec convertitur aliquis malus; igitur ibi erit judicium discretivum malorum a bonis, et rationabile est ut ab invicem segregentur, est hoc fiet per imperium efficax habentis auctoritatem.

Augustin

Congruentiæ judicii universalis

Secunda ratio, vel congruentia est in secretis Dei judiciis, quibus judicatur personæ singulares in hac vita, et est ibi justitia ; et judicium. Sed non relucet hîc talis justitia manifeste, nec rectitudo divini judicii, propter quod clamat Apostolus Rom. 11. *O quam incomprehensibilia sunt judicia ejus!* Rationabile igitur est quod Deus

Secunda congruentia.

ostendat in communi judicio sua judicia esse justa, ut judicia ista particularia de quolibet manifestentur ibidem.

Tertia congruentia.

Tertia ratio vel congruentia est, quia sicut res sunt a Deo, ita reducuntur ad eum præcipue creaturæ intellectuales; sed præter opus, quod correspondet gubernationi, quo producuntur res in singulari suis temporibus, de quo dicitur Joan. 5. *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*, fuit universalis productio in principio; ita convenit, ut præter particularia judicia sit unum judicium generale, quo omnes homines generaliter reducantur in finem generalem. Igitur fiet istud judicium, sive segregatio universalis, seu judicium discretivum, ut boni ad Deum reducantur, et mali pœnis, quas meruerunt, deputentur.

SCHOLIUM II.

Apostoli et professores voluntariæ paupertatis non judicabuntur, sed sedebunt cum Christo judicantes. Ita August. 20. Civit. 5. et ep. 89. c. 4. Beda serm. de natali S. Bened. Hieron. ep. 18. In quo autem consistet hæc sessio et judicatio, varie explicatur. Vide in Oxon. schol. hic n. 8. Ut incertum relinquit cum Aug. 20. Civit. 1. quamdiu durabit judicium; verisimilius est, quod disceptatio erit sensibilis, est sic in tempore, sed brevissimo, juxta id Malachiæ 3. *Ero testis velox maledicis adulteris*, etc. Locum judicii esse vallem Josaphat, tenet communis (licet sit incertum) ex Joel. 3. *Adducam omnes gentes in vallem Josaphat*. Doctor ait id tantum esse quoad malos, quia boni *rapientur in occursum Christo*, 1. Thess. 4. Omnium merita et demerita esse propalanda, tenet communis cum Anselm. lib. de similitud. est in Elucidario. Aug. lib. medit. cap. 4. Hug. Vict. 2. de Anima cap. 23. colligitur ex Matth. 25. Apoc. 20. Daniel. 7. et 1. ad Cor. 4. An vero hæc omnia in speciali singulis apparebunt, certum non est, et forte impossibile est. Vide Doct. in Oxon. hic n. 6. ubi explicat varios modos, quibus Deus possit omnia facta propalanda. Non resolvit an sententia erit vocalis; videtur quod singulorum sententiæ mentaliter tantum ferentur, et hoc in instanti fieri potest; generalis tamen sententia feretur vocaliter, ut vult Anselm. in Elucidario.

Sed contra hoc sic potest argui, quia si omnium erit generale judicium, igitur omnes sunt judicandi, quod est contra Gregorium, *Moralium* 26. et allegatur a Magistro in littera; sic enim totum collegium bonorum, scilicet boni Angeli cum bonis hominibus, et totum collegium malorum, mali Angeli cum malis hominibus, separabuntur ab invicem, et isti ab illis. 1. Objectio.

Solvitur. Quomodo omnes sunt judicandi?

Respondeo quod in judicio erit unum præmium remotius, quod erit innotescentia causæ, super qua feretur judicium; et quoad istud non omnes judicabuntur, quia non Angeli boni nec mali, nec innocentes, nec pueri, qui baptizati decesserunt, sed tantum judicabuntur mediocriter boni, et mediocriter mali in fide, quia quantum ad istos fiet innotescentia causæ. Sicut enim causa ante innotescentiam, et ante istud judicium non erat de omnibus nota, quia non de mediocriter malis, ita nec sententia erat de eis ante omnibus, tamen sententia erit tunc omnium, prout omnes boni eligentur ad aulam, et alii scilicet mali conjicientur in carcerem. Et ista sententia proferetur, quando dicetur bonis: *Venite benedicti patris mei*, etc. Et quantum ad malos: *Ite, maledicti*, etc.

In judicio universali erit aliquod gaudium speciale beatis et malum damnatis.

Quantum igitur ad discussionem erit tunc judicium generale, et sic venient boni ad collegium bonorum, ubi accrescet gaudium Angelis bonis et hominibus et gloria, ex hoc quod tunc erit civitas integra, et damnatis accrescet pœna, ex hoc quod tunc carcer erit plenus. Ex isto apparet quod istud judicium non erit tantum reprobativum, sed condemnativum et punitivum, nec tantum approbativum, sed retributivum; nam retributivum erit quoad bonos, et punitivum quoad malos. Tamen apud homines non fiunt judicia nisi ad condemnationem nocentis et rei, et ad excusationem innocentis. Sed in illo generali judicio plus fiet; non enim tantum ad excusationem innocentis, et ad approbationem boni, sed ad præmiationem, sive retributionem justi; et e contra de judicio mali.

Judicium generale erit simul condemnativum, et retributivum.

6. Quantum durabit Judicium universale, et an fiet in instanti?

Ex hoc apparet secundo quoddam aliud, scilicet quantum protendetur illud judicium; cum enim illa causa, sive justitia, innotescat omnibus, oportet quod, si judicium innitatur justitiæ, appareat causa per discussionem. Si autem singuli discuterentur quantum ad conscientias singulas, tunc requireretur magnum tempus ad istud judicium. Sed hoc judicium fiet celeritate mirabili secundum Augustinum 29. *de Civit. cap.* 15. ubi dicit quod *cuilibet conscientiæ erit nota culpa, et erit ipsa conscientia accusans.* Celeritas autem, vel velocitas est differentia temporis. Ponamus igitur quod illud judicium protendatur per mediam horam, tunc non possent discuti conscientiæ singulorum; imo si quilibet debet de quolibet agnoscere, oportet judicium protendere plus quam per annum. Et ideo oportet dicere, vel quod judicium fiat quadam celeritate successiva, vel quod successive merita omnia, vel demerita cognoscantur ab omnibus, vel in speciali, vel saltem in universali. Vel oportet dicere, quod omnes cognoscant de omnibus in uno instanti virtute divina, vel quod saltem in universali cognoscantur ab omnibus, quod omnes remanentes in terra sint mali, omnes illi qui rapientur in aere, cognoscantur esse boni, et quando eis dicetur illud Matth. 25. *Venite benedicti patris mei,* tunc illa disceptatio non erit tantum in generali.

Augustin.

Quibus modis singulis in judicio innotescere possunt omnium merita et demerita.

Locus Danielis varie explicatur.

Sed quid est quod dicitur in Daniele c. 7. *libri aperti sunt ei, et antiquus dierum sedit,* etc. Respondeo *libri aperti sunt,* id est, conscientiæ nudæ erunt, secundum quod dicit Apostolus *Apoc.* 20. Vel si hoc non placet, potest dici quod *libri aperti sunt sibi,* scilicet Judici, vel quod aperti sunt cuilibet secundum aliquem modum quatuor prædictorum. Istud dictum sit de mora.

7. An disceptatio fiet vocaliter in judicio universali.

Sed quid erit, et quomodo de disceptatione judicii, quod est secundum principale. De hoc dicit Magister in littera, quod illis existentibus in terra, et aliis in aere potest fieri et vocaliter et mentaliter, ita quod vox sit immutativa localiter, vel quod mentaliter moveat. Potest enim fieri quod Deus immutet aures omnium, vel aliter quod Deus, qui est Judex, immutet mentes omnium, ita quod cuilibet

bono sit impressum pro se, et pro omnibus bonis, *vos fecistis hoc, et hoc pro me*, et cuilibet malo sit impressum pro se et pro sociis, *vos non fecistis hoc et hoc pro me*, etc. sicut habetur *Mat.* 25. Et sicut dictum est de disceptatione prima, quod potest fieri vocaliter vel mentaliter, ita potest dici de sententia lata, quod potest fieri sic, vel aliter.

8. De loco Judicii. Sed de *ubi* judicii aliqui dicunt quod erit in valle Josaphat, sed hoc non est adeo certum, neque videtur verosimile, ut trahantur omnes de omnibus terræ partibus, usque ad vallem illam, quia sufficit quod sciant ubi erit judicium suum, et ita mali ex quocumque loco cito descendent in Infernum, quia omnes partes circumferentiæ æqualiter distant a centro, etc. Neque enim boni tunc descendent in terram, sed potius pervenient forte ad locum aeris, ubi Christus evanuit ab oculis discipulorum in Ascensione sua, vel ad locum ubi se transfiguravit coram discipulis ostensurus gloriam futuram. Forte tamen aliqui mali erunt in valle Josaphat, et in locis, qui sunt in circuitu; non enim possent in valle illa esse omnes mali.

9. Ad primum argument. principale. Ad primum, quando dicitur quod *nunc judicium est mundi*, dico quod nunc judicium est mundi, scilicet, liberans mundum in morte de manu diaboli, qui erat princeps mundi, de quo sequitur, *nunc princeps mundi hujus ejicietur foras*, quia usque ad mortem Christi injuste detinebat homines, et ideo juste amisit potestatem hominis.

Ad secundum. Ad aliud, quando dicitur quod Deus bis judicaret homines, etc. dico quod ad eumdem finem non fertur bis sententia propter idem peccatum vel factum; sed ista persona dupliciter potest accipi, vel ut est singularis persona, et sic primo fertur judicium, sive Deus judicat merita istius, ut sunt istius personæ singularis. Secundo potest ista persona accipi, ut est pars talis collegii, et sic secundo judicio adscribit eum tali societati, et sic non est inconveniens quod sit duplex judicium circa eamdem personam ad diversos fines. Et quod dicit Augustinus in epistola ad Hesychium, dico quod verum est, quod ultimo die vitæ cujuslibet erit judicium, ut est singularis personæ, non tamen erit adscriptus societati vel collegio, cui adscribitur per sententiam in judicio generali. Quomodo quilibet bis judicabitur.

Ad aliud, quando dicitur, *non resurgent impii in judicio*, verum est, de resurrectione ad vitam et ad collegium justorum, ut dicitur. Ad tertium.

Ad aliud quando dicitur, quod duodecim Apostoli sedebunt judicantes tantum duodecim tribus Israel, et si tantum duodecim, ubi judicabitur tribus Levi? Respondeo quod per illos datur intelligi universitas salvandorum, sicut per duodecim judicantes universitas salvandorum, et ita erit omnium Judicium generale. Ad ultimum.

QUÆSTIO II.

Utrum mundus purgabitur per ignem?

D. Thom. *in addit. q.* 97. *art.* 5. *et d.* 44. *q.* 3. *art.* 2. D. Bonav. *hîc art.* 2. *q.* 1. Rich. *art.* 2. *q.* 2. *et* 4. Suar. 3. *part. tom.* 2. *d.* 57. *sect.* 1. Scot. *in Oxon. hîc q.* 1.

1. Argument. negativum. Videtur quod non, quia tunc idem purgabit se, quia ignis est pars mundi.

Ratio ad oppositum. Contra, et est notabilis auctoritas: *Ignis ante ipsum præcedet,* in *Psalm.* 96.

SCHOLIUM.

Quod ignis præcedet judicium, constat ex illo Psalm. 96. *Ignis præcedet,* etc. et 2. Pet. 3. et Isa. 66. 1. Cor. 3. Daniel. 7. Alii putant quod præcedet resurrectionem, alii e contra. Vide in Oxon. hîc schol. Si ignis ille creabitur, oportet aliqua alia corpora annihilari ne detur vacuum; et idem erit si generabitur, vel saltem corpora condensabuntur, vel in densiora convertentur. Vide hæc explicata ibidem n. 2. ut hæc recitet, insinuat quod non erit verus ignis, sed qualitas ignita, sicut in ferro ignito, materia accendenda, erit vapores, quorum forte combustio erit conflagrata. Vide Doctorem ibid. num. 3.

An ignis conflagratio erit in determinato loco, vel circumdans totam terram. Hîc dicitur quod iste ignis oportet quod sit compositus ex materia et forma, et si causetur, vel generetur, oportet quod alia corpora corrumpantur, quæ cedent potentiæ ignis, qui futurus est usque ad medium interstitium aeris, et flagrabit, sive purgabit terram et aquam, et aerem, usque ad medium, sicut aquæ diluvii quindecim cubitis super cacumina montium. Si igitur purgabit terram habitabilem, aquam et aerem, esto quod decima pars terræ sit habitata, et pars illa habitata sit purganda, et ignis generetur de terra, erit ille ignis in centuplo major tota terra, de qua generatus est; ubi igitur erit ille ignis? sic enim oporteret habere centum loca, in quibus reciperetur ille ignis.

Præterea, simili difficultate suppono quod ignis generabitur de vigesima parte aeris, et de una parte aeris generabitur ignis æqualis dimidio totius aeris qui purificabitur, et tunc omnes partes aeris erunt in ignem resolutæ, sive corruptæ; tunc totus ignis generatus de omnibus partibus aeris habebunt loca centuplo plura quam terra, et cum hoc habebunt locum correspondentem dimidio aeris, quia remanebit medietas partium aeris non combusta, quæ videntur difficilia.

Quidquid autem Deus potest facere non nego, et de igne, vel aqua, vel aere multa possent hîc objici. Sed respondeo quod ignis ille erit, ut credo, sicut ferrum ignitum, ubi tantum est forma ferri, non ignis, nisi qualitates activæ. Unde oportet dicere quod si non sit ignis, quod saltem sit vera ignitio, non enim duæ formæ distinctæ et separatæ, sive disparatæ, possunt esse in eadem materia; et si sit ignitio, non oportet quod occupet majorem locum, nisi quod ista elementa ignita condensabuntur in una parte sphæræ suæ; erit igitur terra, et aqua ignita. De aere est dubium. De sordibus etiam elementorum, sive fæcibus, nescio, sed erit quædam reconciliatio, sicut Ecclesia 2. Conflagratio est ignit[io] non igni[s].

reconciliatur, et purgabuntur elem nta, sicut metalla in quadam colatura, pro qua purgatione præcessit Et ignitio. nihil generabitur per aspectum cœli de terra. Et si sit verus ignis probabiliter non producet eum Deus de nihilo. igitur faciet eum de aliquo elemento vel mixto, et illud necessario corrumpetur, inquantum generabitur inde ignis, et fiet ignis major in centuplo, vel in duplo, vel in aliqua proportione majori, quam corpus, de quo generatus est talis ignis. Et forte videtur dicendum, quod talis ignis non erit ita magnus, sicut isti dicunt, quia non erit in immodica parte aeris determinata, et procedet usque ad quantitatem determinatam, et consumendo successive, et purgando elementa, et tunc secundum hoc multum oportet ponere de tempore, antequam purgatio fuerit consummata, et pervenerit ad effectum.

Ad argumentum in contrarium.

Ad argumentum in oppositum, dicendum quod omnia mixta purgabuntur, et partes elementorum, excepto igne secundum istos, quia ignis non indiget purgatione, sed terra et aqua et aer, propter fumum idolorum, et infectiones peccati, quæ de terra ascenderunt ad aerem, quia nulla infectio ascendit ad ignem, ideo non indiget purgatione, sicut nec fuit purgatus per diluvium, quia ibi non est aliqua impuritas. Si autem aliquis vapor ascendit in ignem, sicut creditur a multis, cito convertetur in ignem, et ita ignis non purgabitur.

[illegible]

DISTINCTIO XLVIII.

De forma Christi Judicis.

QUÆSTIO I

Utrum Christus in forma suæ humanitatis judicabit?

D. Thom. *in addit. quæst.* 90. *art.* 2. *et hic q.* 1. *art.* 2. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst.* 2. Argent. *quæst.* 1. *art.* 1. Sotus *quæst.* 2. *art.* Suarez 3. *part. tom.* 2. *d.* 57. *sect.* 9. Scot. *in Oxon. hic q.* 1.

1. Argument. primum negativum. Videtur quod non, quia Christus secundum hanc formam frater noster est, non dominus; igitur non erit Judex secundum formam servi.

Secundum. Item, Augustinus *super Joan. tract.* 22. et ponitur in littera, Christus secundum quod Deus, sive Christo secundum formam Dei, competit judicare animas, et secundum formam servi corpora etiam suscitare: *Per Verbum*, inquit, *Filium Dei fit animarum resurrectio, per Verbum factum in carne filium hominis, fit corporum resuscitatio.*

Augustin. Tertium. Item, si Christus judicaret in forma hominis, igitur aut in forma hominis gloriosi, aut non gloriosi; sed non primo modo, quia sic mali, et judicati lætarentur, quod solis beatis est datum; nec judicabit in forma hominis non gloriosi, quia Christus venit ad judicium cum potestate magna, quod pertinet ad gloriam ; igitur nullo modo Christus judicabit in forma hominis, sive servi.

Contra, Joannis 5. *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Ratio ad oppositum.

Item, Job 36. *Causa tua quasi impii judicata est* (scilicet a Pilato, ut exponit glossa), *ideo judicium causamque suscipias,* scilicet, ut causam judices; igitur in forma hominis Christus debet judicare.

QUÆSTIO II.

Utrum motus corporum cœlestium cessabit tempore judicii, vel post.

D. Thom. *in addit. quæst.* 90. *art.* 2. *et hic q.* 2. *art.* 2. D. Bonav. *art.* 2. *q.* 2. Durand. *q.* 3. Argent. *q.* 1. *art.* 3. Suar. 3. *p. tom.* 2. *d.* 5. *sect.* 3. Scot. *in Oxon. hic q.* 2. *et* 5. *Met. q.* 3. *et* 10. *et* 4. *Physic. q.* 15. *et* 17. *et* 2. *d.* 2. *q.* 21.

Videtur quod non. Genesis primo: *Fiant luminaria in firmamento cœli, ut dividant diem ac noctem*, et hic est finis luminarium. Si igitur motus cœlorum vel corporum cœlestium quiesceret, sive cessaret, frustra essent. 2. Argument. primum negativum.

Item, Genes. 8. *Cunctis diebus vitæ hominis frigus, et æstas* ; sed hoc non est nisi per motum ascensus et descensus Solis in sphæra sua ; igitur non cessabit aliquando. Secundum.

Item, 9. *Metaphys. text.* 17. dicit Philosophus quod semper aget Sol, nec timendum est quod aliquando stet. Similiter 2. *de Cœlo et mundo text.* 2. dicitur quod cœlum Tertium.

nunquam fatigabitur in movendo. Ex hoc arguitur sic: Illud movens quod nunquam fatigatur in movendo, semper movet; sed cœlum est hujusmodi secundum Philosophum; igitur, etc.

uartum. Item, nulla perfectio tolletur elementis in mundi innovatione; igitur multo minus tolletur in corporibus cœlestibus; sed motus circularis est de perfectione corporis cœlestis, *de Cælo et mundo, text.* 18. igitur nunquam cessabit.

uintum. Item, nihil naturale tolletur corporibus remanentibus; sed motus cœlestium corporum est eis naturale; nullum enim violentum est perpetuum secundum Philosophum *Primo 2. de cælo et mundo, text.* 15. sed motus cœlestis est perpetuus, *ibidem*; ergo.

atio ad ositum. Contra, Magister in littera exponens illud Isaiæ. 6. *Non erit tibi amplius Sol,* scilicet ad lucendum per idem, *nec splendor Lunæ illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam.*

sidor. Item, Isidorus *in lib. 4. Etymol. c.* 5. addit ad hoc, exponens illud verbum Isaiæ, et dicit sic: *Creaturæ post judicium laboris sui mercedem suscipient. Unde Propheta dicit Isaiæ* 30. *lucebit septempliciter*, et subdit Isidorus, *non veniet ad occasum, nec Sol, nec Luna, sed in ordine quo creati sunt, stabunt, scilicet Sol in capite Orientis, et Luna in Occidente recte ei opposita.*

SCHOLIUM I.

Sententia, quæ videtur D. Thom. ait Christum judicaturum, qua homo. Ponit etiam quod judicandi non videbunt Deum, quia non possent non gaudere. Rejicit Doctor breviter utramque, quia Christus, qua homo, non est judex principalis; et potest videri essentia divina sine amore ejus, de potentia Dei, de quo 1. d. 1. q. 4. et collat. 15. 16. et 17.

Ad primam quæstionem dicitur quod Christus judicabit in forma servi, sive hominis. Secundo dicunt quod Christus in illa forma omnibus apparebit. Tertio quod non apparebit omnibus secundum formam deitatis, quia non nisi Beatis. De primo assignatur duplex ratio, prima est, quia secundum formam hominis Christus est Dominus omnium, et Redemptor omnium. Si igitur Christus ut homo, est Dominus et Redemptor, ei competit judicare secundum quod homo, et ideo Apostolus dicit, Rom. 14. quod *Christus resurrexit, ut dominetur vivorum et mortuorum;* Domino autem, ut dictum est, congruit judicare; igitur, etc. 1 D. Thom. prim. 3. q. 1

Item, judicium est secundum illam formam, sive per illud per quod aperitur regnum cælorum, vel clauditur; sed per Christum, ut Redemptor est. Janua est nobis aperta, scilicet per Passionem, et hoc est secundum formam hominis; igitur, etc.

Secunda conclusio est, quod in illa forma servi videbitur ab omnibus judicatis, non tamen in forma deitatis; quod autem in forma hominis, apparet per illud, Apoc. 1. *Et videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt.*

Quod autem non in forma deitatis, probatur, quia nullus damnandus, vel judicandus videbit eum in sua beatitudine; sed deitas non potest videri sine gaudio beatitudinis, et gloria; igitur, etc. Minor proba-

tur, quod est ratio formaliter essendi tale, nunquam potest esse nisi tale, ut albedo non potest esse nisi albedo, quæ est formalis ratio albi, licet participans illam rationem formalem, ut album posset aliquando non esse tale. Sed deitas est per essentiam beata, et bonitas Dei per essentiam est ratio formalis delectandi, eo quod est ratio formalis appetibilitatis, quæ nullo modo potest non esse appetibilis, vel non delectabilis; igitur non apparebit Christus in judicio secundum formam deitatis, sed tantum sub forma humanitatis. Similiter prædicta minor probatur per illud Joannis 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum;* igitur non apparebit judicandis ut Deus.

Joann. 17.

4. Aperitur sensus quæstionis.

De primo aliquid dicitur hîc expresse, et aliquid est dubium, et imperfecte dictum. Aliud enim est dicere, quod Christus in forma hominis judicabit, et aliud quod secundum formam hominis judicabit, quia intelligendo primo modo, omnia opera deitatis competunt Christo; non enim falsa est ista: Christus in forma hominis creat, et in forma hominis est media persona in Trinitate. Unde est sensus; Christus, qui est in forma hominis, judicat vel creat; et secundum hunc sensum quæstio est irrationabilis, et nihil est quærere. Sed intellectus quæstionis est: Utrum Christus secundum naturam humanam, sive secundum formam servi judicabit, ita quod natura sit ratio exercendi tale judicium. Unde rationes adductæ, quod Christus judicabit in forma servi, non arguunt, nec concludunt propositum et intentionem quæstionis, nisi primo modo quæstio intelligatur.

Aliud est judicare in forma humana et secundum formam humanam.

5. Prima ratio D. Thom. retorquetur in ipsum.

Si autem quæstio intelligatur secundo modo, id est, sub sensu sub quo proponitur, quod scilicet forma humanitatis sit ratio judicandi, tunc de hoc nihil concludunt rationes adductæ. Ratio enim prima est ad oppositum, quia solum illi et secundum illud competit judicare, secundum quod habet auctoritatem imperandi, sive imperium efficax præmiandi vel puniendi, dando præmium correspondens merito, et infligendo pœnam correspondentem demerito; sed Christus secundum naturam humanam non habet auctoritatem imperandi præmium Beato, imperio efficaci, quia solus talis debet habere, vel habet auctoritatem, qui potest facere, ut imperium mandetur executioni effective. Anima autem Christi non potest effective facere quemcumque beatum, nec quod aliqua anima videat Deum, et sic non habet auctoritatem imprimendi visionem beatam imperio efficaci; quantumcumque enim anima Christi habeat de dominio post judicium, vel ante, hoc non est nisi per participationem quamdam, et meritorie.

Solus Deus qua Deus principaliter judicat.

Secunda ratio rejicitur.

Similiter illa ratio de introductione ad regnum, et de apertione januæ, quæ fit mediante passione Redemptoris, et secundum formam humanitatis, hoc est ratione meriti, sed non per imperium efficax; igitur Christus non judicabit secundum formam humanitatis.

Similiter ratio tertia.

Tertia ratio de forma deitatis non concludit, quando dicitur quod non possunt videre Deum, quin gau-

deant (eo quod Deus est essentialiter beatus), dico quod ista propositio, qua dicitur, quando duæ res, sive realitates distinctæ absolute sunt in aliquo, Deus potest separare unum ab alio, vera est, et omnes Theologi eam concorditer concederent, licet non concederent eam Philosophi, qui posuerunt necessitatem in causis secundis respectu suorum effectuum. Cum ergo visio et fruitio, sive gaudium vel delectatio, sint duo et diversa simpliciter et absolute, sine contradictione potest visio separari a fruitione, sive delectatione et gaudio, ita quod videns non gaudebit, nec tristabitur, ita quod Deus potest suspendere gaudium vel tristitiam a visione suæ essentiæ, et potest se offerre, ut delectabile simpliciter, vel ut tristabile isti damnando.

[margin: potentia absoluta visio Dei potest dari sine amore et gaudio. quod in I. d. 1. q. 4.]

6. [margin: Ad rationem contrariam.] Ad rationem igitur eorum dicendum, quod etsi non potest divina essentia non esse delectabilis, tamen potest esse, ut non causet actum secundum delectationis, sicut prius potest esse sine posteriori; ignis enim, etsi non potest esse non calidus, potest tamen esse non calefactivus actualiter.

Ad aliud de Joanne: *Hæc est vita æterna*, etc. dico quod secundum Philosophum 12. *Metaphy. text.* 39. actus intellectus est vita, et videre Deum est vita, et quælibet actio intellectualis est vita, et si est vita perpetua, est æterna.

[margin: Explicat et retorquet illud: Hæc est vita æterna, ut cognoscant te.] Et si dicas, *hæc est vita æterna*, hoc est, beatitudo, concedo, sed diligere Deum ita est beatitudo, sicut intelligere vel cognoscere, sive videre, et tunc ratio nihil facit pro eis: igitur sicut tu glossas, *videndo te*, similiter ita glosso ego: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*, id est, *diligendo te*, et ad litteram ita debet exponi Evangelium, nec est extorta expositio secundum hoc, magis quam secundum illud, quod tu dicis.

SCHOLIUM II.

Resolutio. Christum secundum naturam humanam non judicaturum principaliter, sed bene instrumentaliter, seu ministerialiter, excellenter; et explicat in quo stat hæc excellentia, nulli puræ creaturæ competens.

7. Dico igitur quod secundum naturam agere est esse principium actionis secundum naturam; igitur similiter judicare secundum humanam naturam, est humanam naturam esse principium istius actionis, quæ est *judicare*. Accipiendo igitur *judicare* pro actu primo, ad quod sequitur determinare imperio efficaci, id est, ad quod imperium sequitur effectus beatitudinis, hoc non convenit sibi secundum naturam humanam, ut servi, sed tantum secundum naturam deitatis, quantumcumque anima Christi esset gloriosa. Imo si anima Christi esset tota creatura, non posset esse causa effectiva, ut determinata creatura, vel aliqua anima videat essentiam divinam, ut dicat imperando, sis beatus, nec potest habere imperium, quo sequatur imperatum efficaciter.

Si autem loquamur de *judicare* pro determinare per intellectum, et pro imperio efficaci, non tamen efficaci illius naturæ, qua imperet, sed illius personæ, cujus est anima principium conjunctum il-

li personæ, id est, Verbo, sic convenit Christo judicare secundum animam, sive secundum formam humanitatis, ita quod imperium judicandi erit efficax non illi naturæ, sed illi personæ, cui est conjunctum, quia Verbo.

Primo modo accipitur *judicare* pro *determinare* et *imperare;* et isto modo non judicabit nisi Deus; secundo autem modo judicabit Christus secundam formam servi, quod non convenit solum personæ Verbi. Unde isto modo glossatæ sunt auctoritates multæ in Scriptura, sicut illud Joannis 5. *Pater dedit Filio judicium facere, quia filius hominis est,* scilicet inquantum genitus est a Patre æternaliter gignendo. Unde filius hominis sic habet judicare secundum formam hominis, et nulli alteri creaturæ rationali convenit, nec posset convenire etiam beatæ Virgini; unde beata Virgo habet auctoritatem impetrandi, non imperandi. Et si habet auctoritatem, vel actum imperandi, non tamen impletur imperium efficaciter, nec ab illa natura, nec ab illa persona. Sed in Christo est natura conjuncta cum persona Verbi, et ideo isto modo secundo potest solus judicare secundum formam hominis.

Ita intelliguntur omnes auctoritates Scripturæ et Patrum. Joann. 5. Excellentia commissionis judiciariæ Christi nulli alteri creaturæ convenire potest.

8. Ad primum arg. q. 1.

Ad primum istius quæstionis, quando dicitur quod Christus secundum formam servi videtur frater noster, et non dominus, dico quod oportet quod sit supremus dominus, ad hoc quod judicet primo modo, scilicet imperio efficaci, et hoc est tantum secundum formam deitatis, non humanitatis; tamen secundo modo potest ei competere judicium secundum formam humanitatis, secundum quam Christus non est dominus supremus, sed habet super se majorem.

Ad secundum.

Ad aliud Augustini, quando dicitur quod *per Verbum filium Dei fit animarum resurrectio, et per Verbum factum in carne filium hominis fit corporum resuscitatio,* dico quod licet istud dictum sit per quamdam appropriationem, tamen utrumque convenit ambobus per communicationem idiomatum; potest enim dici vere quod Christus filius hominis suscitat corpora et animas, et Christus filius Dei similiter utrumque.

Ad primum.

Ad aliud, quando dicitur, quod non judicabit in forma hominis gloriosi, quia tunc judicandi lætarentur videndo gloriam Christi, dico quod Christus judicabit in forma hominis gloriosi. Ex quo enim aliquis est gloriosus, non potest non esse gloriosus, nec videtur non gloriosus, licet forte posset videri non ut gloriosus, id est, non sub illa forma hominis gloriosi, sicut ostendit se discipulis, ut peregrinus, et sub alia forma, quam esset, fuit visus. Sic in die judicii sub alia forma erit visus, quam sub specie gloriosia damnandis. Vel potest dici, quod Christus videbitur in forma gloriosa, et tunc quando dicitur, ergo gaudebunt de visione gloriæ, quod tantum convenit Beatis, dico quod quia judicandi sunt inimici, tristabuntur, sicut e converso alii, quia sunt amici, gaudebunt.

Christus apparebit in judicio etiam malis in forma gloriosa juxta communem.

9. Solvuntur argumenta.

Ad argumenta pro alia opinione. Ad primum, quando dicitur quod

pro opinione prima n. 3. posita. Christus secundum formam humanitatis est Dominus omnium et redemptor, et introductor ad regnum, dicendum quod Dominus et principalis Dominus est in illa persona, sed non est principalis Dominus secundum naturam humanam, nec Dominus. Illa tamen natura humana est ratio et principium cujusdam dominii, scilicet principium reparationis nostræ redemptionis in ratione causæ meritoriæ, non in ratione causæ effectivæ, ut dictum est; meritum enim erat animæ Christi, non Verbi, nisi concomitanter. Unde illi naturæ humanæ in Christo obligamur sicut dominæ, naturæ tamen sub domino, quia adhuc est sub supremo domino, inquantum Deus est Dominus omnium, etc.

Ad secundum. Ad aliud de introductione et apertione januæ, quod factum est per passionem Christi, dicendum est eodem modo; meritoria enim causa est introductionis, non autem effectiva.

SCHOLIUM III.

Philosophus ponit motum cœli esse perpetuum, et probat tribus rationibus. Negant Theologi, ut adducunt duo loca Scripturæ, quæ tamen glossari possunt secundum Doctorem. Rejicit clare rationem D. Thomæ, qua hoc probat; tenet tamen ut probabilius motum cœli cessaturum; sed contra hoc objicit quadrupliciter, et solvit exacte.

10. Decisio q. 2. Ad secundam quæstionem, qua quæritur : *Utrum motus corporum cessabit tempore judicii?* videnda sunt duo : Primo quid sentit Philosophus; secundo, quid alii, scilicet Theologi.

Opinio igitur fuit Philosophi, quod motus cœli nunquam cessabit. Probatur autem quod nullo modo cesset, *in 8 Physicorum text. 30 et 12. Metaphysicæ*. Sunt autem rationes fundamentales Philosophi istæ, quia *impossibile est nobilissimum substantiam non sortitam esse nobilissimum finem et optimum*, qui est in communicando et influendo *esse* alteri, hoc autem non fit nisi per motum; sed quælibet substantia separata est nobilissima substantia et optima; igitur sortitur istum nobilissimum finem, et per consequens sequitur quod quælibet substantia separata necessario movet. [illegible]

Ista ratio reputatur futilis ab aliquibus, et dicunt quod finis nobilissimus substantiæ separatæ est speculatio veritatis, et non movere vel influere in orbem, causando motum et *esse* in istis inferioribus. [illegible]

Sed Avicenna *primo Metaphysicæ*, distinguit duplicem utilitatem, prima est sicut servus est utilis domino, quia ordinatur ad dominum; secunda utilitas est e converso, quia dominus est utilis servo, non quia dominus ordinetur ad servum, sed quia ex dono, sive bono domini providetur servo. Isto modo substantiæ inferiores ordinantur ad superiores primo modo, et superiores ad inferiores e converso, sicut eis utiles secundo modo. Similiter in proposito duplex est finis, unus qui est imperfectus, vel in perficiendo alia, et alius perfectus, scilicet ad quem est in cognoscendo et diligendo, quia jam substantia separata habet Deum ut cognitum, et ut desi- [illegible] duplex. [illegible]

deratum, et iste finis perfectus correspondet primæ utilitati, et alius finis, qui non perficit rem, sed est de perfectione rei, correspondet secundæ utilitati. Non autem intelligit Philosophus quod finis substantiæ separatæ sit motus, sed finis, qui perficit rem. Perfectio intelligentiæ est intelligere Deum, quem intelligit necessario, et in quo delectatur, et ex hoc fine sequitur ex quo amat ut desideratum et amatum, consequitur ejus finis in dando *esse* aliis, et communicando, et sic quælibet substantia separata vult conformari primo moventi, non solum in interioribus, quia jam quælibet, ut dictum est, habet eum, ut cognitum, desideratum et amatum. Imo vult ex hoc consequi finem ultimum, quem potest habere, et hoc est dare alteri *esse,* sive communicare ; hoc autem non poterat esse nisi per motum ; in interioribus enim prima Intelligentia assimilatur primæ substantiæ in amando, sed non in exterioribus, ut patet quod ista non est perfectio Intelligentiæ, ut moveat orbem.

11. Secunda ratio Arist. Item, ad hoc est alia ratio sua, scilicet Philosophi secunda, talis 8. *Physic.* 1. *et* 2. *cœli, et* 12. *Met.* perpetua et permanentia semper habent eamdem uniformem habitudinem ; sed Intelligentiæ sunt perpetuæ ; igitur inter eas nulla est difformis habitudo; igitur si Intelligentia modo movet, semper movet, unde nunquam haberent difformitatem, nisi mediante aliquo difformi, et ideo semper uniformiter se habet ad movibile, et per consequens semper movet. Sed motus habet partes, et ideo secundum hanc partem habitudinis, et secundum aliam potest esse difformitas in istis inferioribus, et secundum hanc diversam habitudinem partium motus orbis, et secundum diversum ejus aspectum est generatio et corruptio in eis.

Item, tertia ratio est ad hoc talis 2. *Physic. text. c.* 48. quidquid est in entibus, vel est necessario, vel ut in pluribus, vel ut in paucioribus; sed in cœlo nihil est nisi necessarium, et non ut in pluribus, quantum ad motum ; igitur nec aliquid erit ibi, ut in paucioribus, quia ubi est unum in pluribus, necessario est aliquid in paucioribus, quia nihil evenit ut in pluribus, nisi tantum oppositum evenit in paucioribus. Et ideo sequitur quod quidquid est ibi, est simpliciter necessarium, et necessitas, quia nec ex parte agentis, nec ex dispositione materiæ est ibi aliquid in paucioribus, nec per consequens erit ibi aliquid, quod sit in pluribus ; igitur nunquam motus cœli cessabit. Tertia ratio Philos.

Respondeo cum Theologis oppositum hujus, scilicet quod motus cœli aliquando cessabit ; tamen auctoritates Scripturæ non sunt ad hoc expressæ. Unde illa auctoritas Isaiæ 60. non cogit, quando dicit quod *Sol non occidet,* etc. id est, Deus tuus, qui erit ibi sicut Sol et Luna. Ad hoc tamen videtur esse una auctoritas, si tamen sit expressa, Apocal. 10. *Amplius non erit tempus cum cecinerit tuba alius Angelus.* Sed tamen potest exponi dicendo quod non erit tempus, quale prius fuit, scilicet delectationis. 12. D. Thom. art. 2. q. 2. Rich. præs. d. art. 2. q. 2. Henr. quodl. 4. q. 12. Hæ auctoritates non convincunt.

Ratio Thom. Henric. ... supra

Dico tamen quod cessabit motus cœli, et ad hoc potest esse ratio talis : Actio agentis est propter finem; sed generatio hominis cessabit aliquando, qui est finis omnium motuum corporum superiorum ; ergo motus cœli cessabit, et corporum superiorum. Confirmatur ista ratio *ex 2. de Generatione in fine text. com.* 56. *de latione Solis in Zodiaco.*

...jicitur. ...nobilius ...est finis ...bilioris.

Sed hæc ratio est nulla et frivola, apud Philosophum, quia superiora corpora sunt perfectiora istis inferioribus, et ideo non cessaret motus cœli, licet cessaret generatio hominis; generatio enim hominis non est finis motus cœlestis, nisi sicut dictum est, scilicet, quia motus cœli utilis est propter generationem hominis, non quod ordinetur ad illam, sicut ad finem et perfectionem ejus. Tamen dato quod generatio esset finis motus cœli, adhuc non cessabit primus finis.

Dico tamen quod ista ratio potest colorari, et habere robur ex auctoritate Scripturæ, *Deuter.* 10. ubi dicitur quod *omnia creata sunt ad servitium hominis* ; quando igitur non erit tale servitium, frustra esset talis motus.

...æ congruentiæ ... motus cœli cessabit.

Item, potest esset alia ratio ab efficiente, quæ mihi videtur probabilior, licet Philosophus derideret; motus cœli est ab Intelligentia movente immediate voluntarie, sicut dicit Avicenna 9. *Metaph. c.* 2. cum igitur moveat voluntarie, et non necessario, potest cessare a motu, ut videtur, sine inconvenienti.

13. Dico igitur quod non sunt ad hoc rationes demonstrativæ, sed quædam congruentiæ. Quod autem Intelligentia moveat voluntarie, probat ibi Avicenna per duas rationes, prima talis est : Quando aliquid ordinatur ad aliquem finem, vel terminum, habito vel adepto termino, ad quem est, cessat naturaliter ab illo motu, mediante quo ordinabatur ad illud; sed habita generatione rerum per motum cœli, adhuc non cessat motus, quin res tendant ad corruptionem ; igitur videtur quod motus orbis sit voluntarius ex parte moventis.

Item, ratio secunda est, quod in motu circulari si accessus ad unum terminum, vel ad unum punctum est naturalis et necessarius, tunc recessus ab illo puncto vel termino erit innaturalis, etsic involuntarius et violentus, et neutrum istorum de per se est perpetuum, igitur motus aliquando cessabit.

Dico igitur quod motus cœli cessabit. Sed tunc videtur quod si motus cesset, quod tempus cessabit, quod videtur inconveniens; tum, propter corpora damnatorum, et passiones eorum ; tum, propter cogitationes bonorum, sive beatorum, quæ tunc non mensurarentur tempore, sed ævo, vel alia mensura permanenti. Hæc est una dubitatio. 14. ...

Item sequitur similiter si starent corpora cœlestia, et cessarent a motu, tunc haberent aliquam actionem inordinatam et immoderatam ad corruptionem aliquorum, tam elementorum quam istorum inferiorum, sicut modo si duæ stellæ manent diu, corrum-

puntur inferiora ex immoderatione vel influentia earum; quod patet, quia in æstate generantur elementa superiora, scilicet aer et ignis, sed in hyeme ista inferiora, ut aqua et terra.

Tertia. Item, si motus corporum cœlestium cesset, tunc videtur quod nullus alius motus erit, quia cum sit primus motus, illo non existente, nullus erit quod, falsum est, et si alii motus manent, tunc oportet primum motum cœli esse, quia amoto primo, cessant posteriora.

Quarta. Item, sequitur quod erit perpetua tenebra in aliqua parte terræ, quia si cœlum cessat a motu, tunc necessario Sol stabit; igitur in parte opposita Soli erit perpetua tenebra.

15. Ad primam objectionem. Respondeo ad hoc, et dico quod non oportet ponere duas successiones temporis, nec credo quod tempus est in motu, sicut quantitas super quantitatem, ita quod sint duæ successiones. Sed dico unam ibi esse quantitatem permanentem, et in illa aliam successivam, et tempus erit passio non de genere Quantitatis, quidquid sit illud, sive successio, sive relatio aliqua, et illud tempus non erit cessante motu cœli.

Cessante motu cœli essent alii motus. Et quando arguitur, quod tempus tunc non erit, quia motus localis non erit, dico quod erit ibi motus progressivus, ut infra dicetur. Et si dicitur quod non erit ibi tempus, quia primus motus non erit, dico per interpretationem, quod imo erit tempus, quia mensuræ quantitativæ non dependent essentialiter a sua mensura; et licet motus certus et regularis non manet, nec per consequens tempus, ut mensurat illum motum, tamen illa non manente alia mensurata quantitative mensura accidentali remanebunt. Unde patet hoc, quia tempore Josue erat motus hominum, et istorum inferiorum quando Sol stetit, et tamen tunc (sicut potest probabiliter dici) nullum corpus cœleste movebatur, ex quo corpus Solis, quod est in cœlo nobilissimum, stabat. Et licet aliqui hoc dictum derideant, tamen multum, ut dixi, videtur probabile, quod omnia corpora cœlestia steterunt tunc, propter harmoniam corporum superiorum, quæ postea non fuisset servata, si tantum Sol stetisset, et non alia corpora. Dico igitur quod tempus dicit relationem mensuræ, non actualis, sed aptitudinalis tantum; nec mensuratio temporis est respectu alicujus mobilis, vel cœli actualiter mensurati, sed aptitudinaliter consistit in aliquo communi, quod mensuratur tempore, ita quod tempus aptitudinaliter non respicit hoc corpus ut mensuratum plus quam aliud, licet actualiter, et quasi accidentaliter plus respiciat motum primi mobilis.

Mensuratum potest esse sine mensura accidentali non vero sine essentiali

Sole stante tempore Josue totum cœlum stetit.

Tempus est essentialiter tantum mensura aptitudinalis.

16. Ad secundam objectionem. Vide articulos Parisienses. Ad aliud argumentum, quando dicitur quod *cessante primo motu, tunc nullus alius erit motus,* dico quod iste articulus est condemnatus. Et posito quod non esset articulus, non esset aliqua causa naturalis impedimentum, quin aliquod agens posset agere, quare ignis non posset calefacere, quia si ignis vel aliud agens, habet formam æque perfectam, mediante qua agit, et passum æque dispositum et appro-

Articulus damnatus quod alia inferiora non agerent non moto cœlo

ximatum, cessante motu cœli, igitur aget. Articulus enim Episcopi Parisiensis aliter damnat, ut dictum est, et licet quando est motus in istis inferioribus non possit esse nisi in habitudine ad cœlum, non tamen ut ad primam causam moventem; imo eamdem habitudinem habet ad cœlum quiescens, sicut prius habebat ad cœlum movens, et ideo si cessat motus in cœlo, non propter hoc cessabit motus in istis inferioribus, quia non restat habitudo. Patet igitur ex istis quod ad cessationem motus corporum cœlestium, non sequuntur tot correlativa, sicut isti ponunt, ut quod non esset alteratio in elementis, et quod corpora damnatorum erunt immortalia et impassibilia, et alia multa. Dico enim quod nullum eorum sequitur; motus enim cœli non est principium generandi, nec motus localis, nec alterationis in istis inferioribus, nec est ratio agendi, sed est prima dispositio generandi, vel alterandi, ita quod tantum adducit generans approximans quantum agens passo secundum viam Philosophi.

Motus cœli non est ratio agendi istis inferioribus sed tantum dispositio.

17. Ad tertiam objectionem. Alii motus non dependent nisi accidentaliter a motu cœli.

Ad argumentum, quando dicitur quod cessante vel deficiente primo motu, cessant et alii posteriores, quia remoto primo, removentur et ea quæ sunt post, dico quod quando a primis ad posteriora est dependentia essentialis, tunc argumentum concludit; sed motus primi ad alios non est essentialis dependentia, sed est primitas accidentalis, quia non habet essentialem habitudinem ad ista inferiora, nec causalitatem. Et ideo destructo, vel cessante primo motu, non cessant alii, quia est sicut dispositio prævia et extrinseca ad id, quod primum est, quia motus est dispositio adducens cœlum, quod est causa istorum inferiorum, nunc ad hanc partem terræ, nunc ad aliam, et cœlum per formam suam agit.

Sed tunc arguo contra, quia tunc cœlum stans aget per formam suam, non mediante motu, et sic erit corruptio aliquorum inferiorum propter continuam influentiam super eadem corpora, ut supra argutum fuit. [illegible]

Respondeo quod propter eamdem rationem, propter quam non corrumpitur corpus damnati, propter eamdem non corrumperentur alia inferiora in terra, si cœlum staret post judicium, quia Deus disponeret non agere per motum corporum cœlestium.

Solvitur. [illegible]

Si dicas quod illud erit miraculum quod stent, et ita non esset naturale, dico quod eadem immobilitate, qua disponit agere ante judicium, ita eadem immobilitate disponit agere post, et per consequens ita naturale erit corporibus cœlestibus non agere per motum, sicut est modo naturale eis agere mediante motu.

[illegible]

Sed dubium est, quomodo ista corpora stabunt, et in quo situ, sicut magister interrogat in littera? Hic dicunt aliqui quod non stabunt in eodem situ, in quo fuerunt creata, propter eos qui erunt in Inferno, et habetur ab Isidoro, vide Magistrum in littera.

[illegible]

Dico igitur quod congruum est quod non sint in eodem situ, in quo

fuerunt creata, et hoc duplici ratione. Primo, quia in loco opposito congruit cœlum quiescere illi parti, a qua incepit moveri. Secundo, quia ille situs, in quo incepit cœlum moveri, magis congruebat ad productionem rerum; igitur in opposito debebunt esse quando quiescent, quia tunc non erit necessarium quod cœlum moveatur ad productionem rerum, et ideo in illo situ, in quo tunc invenientur hujusmodi corpora, in illo stabunt et quiescent. In isto igitur hemisphærio, ubi generatio hominum cessabit, stabit cœlum, et Sol et Luna, nisi forte Deus tunc transferat ista, sicut transtulit Lunam in Passione Christi.

Cœlum, Sol et Luna stabunt in situ in quo invenientur in die judicii.

Sed quare plus stabunt in illo situ, quam in alio? Dico, quia quilibet situs est naturalis, tamen de Sole et Luna, quæ facta sunt propter homines, stabunt super hemisphærium, ubi habitant homines; ex quo sequitur necessario quod erit perpetua umbra terræ, et tenebra ex opposito pyramidis.

19. Ad primum principale.

Ad primum de generatione, quod finis luminarium est, ut dividant diem ac noctem, lucem ac tenebras, dico quod hic est finis sub fine, quin alius finis est istorum luminarium, ut serviant homini, sicut dicitur *Deuteronom.* 4.

Ad secundum.

Ad aliud, quando dicitur *cunctis diebus vitæ hominis æstas et hyems*, etc. Verum est in tempore sementis et messis, et quando illa erunt, tunc mutabitur tempus, et erit motus cœlorum, et luminarium; quando autem non erunt ista, scilicet sementis et messis, non erunt motus luminarium et cœlorum.

Ad tertium.

Ad aliud, quando dicitur quod Philosophus, 9. *Metaphys.* dicit quod Sol semper aget, et non est timendum quod stet aliquando, dicendum quod intentio Philosophi fuit, quod cœlum nunquam staret, imo diceret quod non plus stabit cœlum, quam terra acciperet alas, et volaret per cœlum, utrumque enim fuisset sibi æque irrationabile.

20. Ad quartum.

Ad aliud, quando dicitur quod quæcumque virtus, quæ fatigatur, aliquando cessabit, secundum Philosophum, dico quod non sequitur e converso, scilicet quod id quod cessat, propter hoc fatigetur, quia talis motus a voluntate est, et ideo potest cessare.

Ad aliud, quando dicitur quod in innovatione mundi nulla perfectio tolletur corpori cœlesti, igitur nec motus, qui est perfectio, dico quod motus est perfectio illi corpori secundum *quid*, quia motus ille circularis reddit, vel vertit cœlum ad diversas partes terræ, ut possit res generare, et diversa producere, et si staret super unum hemisphærium, et super unum corpus de istis inferioribus, illud incineraret, et sic perfectio motus cœli est, ut possit alias et alias res producere, quia quies est perfectio in se.

Motus cœli est perfectio ejus secundum quid.

Sed quid est simpliciter perfectius, movere vel quiescere? Dico quod simpliciter perfectius est idem esse, et permanere in *esse*, et habere semper idem *esse*, quam succedere aliud, et aliud *esse* per motum, et simpliciter est melior identitas, sive uniformitas in essendo, quam illud positivum, quod

Quomodo perfectius sit cœlo stare quam moveri.

dicit motus. Sed idem *esse* succedere, quando est motus, et iste motus perfectior est quam sit illud negativum, scilicet *non succedere*, quod dicit quies. Sed habere idem *ubi* perfectius est simpliciter quam non habere *ubi*, cœlum autem non habet *ubi* dum movetur. Sunt igitur duæ positiones et duæ privationes; positiones autem simpliciter perfectiores sunt privationibus, et ita patet quomodo perfectius est stare cœlum quam moveri, quia simpliciter, licet secundum *quid*, perfectius sit moveri, inquantum ei opponitur quies, ut est privatio motus.

Ad secundum.

Ad aliud, quando dicitur quod motus cœli est naturalis et perpetuus, non autem violentus, dico quod *naturale* et *violentum* non sunt differentiæ oppositæ dividentes motum, vel aliquid aliud, quia potest esse neutrum, et ita est in proposito, quia dictum est *supra*, quod iste motus est voluntarius, non proprie naturalis vel violentus.

Motus cœli neuter.

21. Ad primum argument. pro sententia Philosophi n. 10.

Ad rationes pro opinione Philosophi. Ad primam, quando dicitur quod nobilissima substantia sortitur finem nobilissimum, hoc autem est in communicando et dando *esse* alteri, quod non potest fieri nisi per motum. Dico quod verum est primum dictum de fine, qui est perfectio rei, et de fine, qui necessario sequitur ad talem rem; sic enim verum est, quod nobilissima substantia sortitur nobilissimum finem; sed talis finis non est communicare *esse* alteri per motum; hoc enim necessario non consequitur ad substantiam separatam, sed contingenter et voluntarie, sive libere, licet necessario amet et consideret illud bonum secundum Philosophum; non autem vult hoc pro semper, sed tantum pro illo instanti, vel tempore, pro quo vult illud communicare.

Cœlum dare esse alteri per motum est solum finis contingenter et secundum quid ipsius.

Ad secundum.

Ad aliud, quando dicitur, quod Intelligentiæ sint perpetuæ, quod in eis non potest esse aliqua difformis habitudo ad orbem, etc. dico quod non est verum, et hoc nos negamus. Si enim Deus moveret orbem immediate (quia dicimus quod Intelligentia movet orbem), voluntarie et libere moveret; et sicut voluntarie incepit movere, ita voluntarie continuat motum, et illa voluntate antiqua vult tunc non movere, sicut prius voluit movere. Et ita dicimus quod primum movens aliqua nolitione potest se habere difformiter ad cœlum, et potest causare novum effectum, quod negat Philosophus et Commentator 8. *Physicorum*. Tamen rationes Philosophi bene concludunt de agente naturali.

Intelligentia non vult orbem movere.

Ad tertium.

Ad aliud, quando dicitur quod in cœlo non est nisi necessarium, non autem in paucioribus, nec in pluribus, et quidquid non est in pluribus, nec in paucioribus, est necessarium simpliciter. Dico quod in cœlo multa sunt ut in paucioribus, non ex defectu agentis, sed quia tales motus voluntarie dicuntur, et ex libertate agentis. Unde quod sit eclipsis Lunæ, vel Solis, hoc est ut in paucioribus, et tamen fit modo naturali. Philosophus autem diceret, quod eclipsis est necessarium, quia habet causam necessariam, et diceret quod nihil est in cœlo, ut in paucioribus.

DISTINCTIO XLIX.

De Beatitudine.

QUÆSTIO I.

Utrum beatitudo consistat per se in operatione?

D. Thom. 1. 2. *q.* 3. *art.* 1. *et hic q.* 1 *art.* 1. D. Bonav. 1. *p. art.* 1. *q.* 4. Rich. *art.* 1. *q.* 4. Gab. *q.* 1. *art.* 2. Ægid. *quæst.* 1. *art.* 2. Henr. *quodlib.* 13. *q.* 11. Vasq. 12. *disp.* 8. *cap.* 3.

1. Argument. primum negativum. Videtur quod non, quia beatitudo est perfectio hominis beati; sed habitus est perfectior quam operatio, quia majus bonum, et magis inclinat habitus ad operandum. Quod autem sit majus bonum, patet ex Philosopho 3. *Topic. cap.* 1. ubi dicit quod *bona permanentia et diuturniora sunt meliora;* sed habitus est permanentior operatione.

Secundum. Item agens non perficitur operatione, quia omne agens mutaretur de imperfecto ad perfectum. Sed operatio est quædam actio; igitur quædam mutatio; beatitudo autem est perfectio beati; igitur non est operatio.

Tertium. Item, beatitudo sive sit finis, sive conjunctio cum fine ultimo et objecto, neutro modo est operatio; non enim est finis ultimus, quia finis est extra operantem; operatio autem non est extra operantem, nec est conjunctio cum fine ultimo, quia conjunctio est quædam relatio, et per consequens non est perfectio Beati.

Contra, Philosophus primo Ethicorum c. 8. et 9. *Omnino, quorum actus,* etc. sed beatificabile potest habere actum. 2. Ratio ad oppositum.

Item ibidem, *felicitas est operatio perfecta et optima*, et dicit hoc idem Philosophus ex intentione.

Item, ibidem, *felicitas non consistit in habitu*, sed in actu, quia alias dormiens et nihil operans, esset beatus, haberet enim habitum.

Item 9. *Metaphys. text.* 31. actus est finis potentiæ, et probat hoc idem in naturalibus, et in potentiis acquisitis.

Item 12. *Metaphys. text.* 51. loquens de motore divino, *si nihil intelligat, quid igitur insigne erit ei et venerabile.* Et paulo post, text. 39. *Vita utique existit, etenim intellectus actus vita;* intellectus ibi accipitur genitive.

Item 2. de Cœlo et mundo text. 17. *Operatio finis est cujuslibet operantis; omnis enim substantia, cujus est operatio, est propter operationem.* Ex omnibus istis igitur sequitur quod cum beatitudo sit finis et finis potentis operari est operatio sua, igitur beatitudo consistit in operatione.

SCHOLIUM I.

Opinio Henrici beatitudinem consistere in illapsu Dei in ipsam essentiam animæ, et inde redundare in potentias ejus, suadetur

tribus rationibus, sed refutatur efficaciter et clare, adductis rationibus Henrici ad oppositum, de quo late agit Doctor in Oxon. hic quæst. 2. per totam.

3. Opinio Henric. Quodlib. 13. p. 12.

Hic est una opinio, quæ ponit quod beatitudo uno modo est in essentia animæ beatæ, et alio modo est in potentiis ejus, ita quod in essentia est principaliter, et in potentiis minus principaliter, cum perfectio operationis immediatius et principalius est, vel competit in potentiis quam in essentia. Modus istius positionis est, quia ad hoc deducunt Dionysium *de Eccl. Hierarch. c.* 7. qui dicit quod *amor est vis unitiva, et transit in amatum*, per circumincessionem, quia non potest esse per illapsum objecti creati, sed increati, et sic est deiformis in ipso illapsu. Et formatur ad hoc talis ratio : Illud principalius beatificari debet, quod principalius perficitur objecto, quod est essentialiter beatitudo. Sed essentia animæ principalius perficitur objecto beatifico, quia per essentiam et per illapsum; igitur essentia principalius beatificatur, quam potentia, et per consequens beatitudo erit in aliquo actu primo, qui respicit illapsum, et non secundum potentiam, nisi terminative tantum, scilicet inquantum terminatur ad objectum per operationem suam, et sic minus principaliter beatitudo erit in operatione.

Dionys. Amore transformatur amans in amatum.

Prima probatio.

Secunda. Item, illa ratio potest accipi ex dictis illius doctoris, ubi sic habet : Eo modo perficit beatitudo, quo modo perficit dispositio ordinata ad beatitudinem; sed hujusmodi dispositio est gratia, quæ perficit essentiam principaliter, et redundat ex ipsa in potentiam; igitur beatitudo principalius est in essentia quam in potentia.

Tertia. Alia ratio est ad hoc, non fundamentalis, sed adducitur ad quæstionem, quæ talis est : Justitia distributiva requirit ut secundum dispositionem merentis perfectio meriti distribuatur perfectiori, sicut majus bonum; sed essentia est melior et nobilior potentiis; igitur a justitia distributiva reddendum est majus præmium, vel æquale. Addit autem quod quia potentia percipit et degustat, scilicet per intellectum et voluntatem, ideo per redundantiam beatitudinis essentiæ in potentias beatificantur potentiæ.

4. Refutatur Henr. opinio.

Sed hanc opinionem non capio. Quæro a te de illapsu illo, non enim per se est ratio habendi Deum, nec per hoc quod Deus sit præsens essentiæ animæ, quia similiter est præsens lapidi et cuilibet creaturæ; nec erit, quia Deus se habeat aliter ad essentiam, nunc quam prius, nec sicut novus illapsus, nisi quia aliqua forma est in essentia hujus, quæ non est in essentia alterius, qui non est beatus, puta in Lucifero; ergo essentia beata erit sicut carbo ignitus per aliquam formam sibi datam, non autem objectum ipsum. Ista autem forma quæ illabitur non potest esse immediata beatitudo ejus, quia tunc illa forma quæ illabitur, esset formalis beatitudo ejus, quod est falsum, quia beatitudo est immediata conjunctio objecto beatifico; sed per formam istam, cum non sit operatio, sed quidam actus primus, ni

dictum est, non potest essentia habere objectum beatificum; igitur per illam formam non est formaliter beata, cum sit tantum in essentia, ubi nulla operatio est nisi mediante potentia.

Impugnatur secundo. Ex Henric. dormiens æternum posset esse beatus.

Item, illapsus prior est secundum naturam, quam operatio potentiarum, quia illapsus est primo in essentia, et secundo in potentiis, sequitur operatio; igitur sine aliqua contradictione primus actus, scilicet illapsus, potest separari a secundo, qui est operatio, et sic Michael beatus erit sicut dormiens, non sicut operans.

Impugnatur tertio.

Deus est beatus per operationes immanentes.

Item, beati proportionabiliter beati sunt, ut Deus beatus; sed non est formaliter beatus per hoc, quod est in se per essentiam, et est idem sibi, per hoc quod essentia Dei est terminus intellectionis et volitionis suæ, et quia habet operationem circa objectum, alias non possemus concludere Deum esse beatum plus quam lapidem, nisi intelligeret et diligeret se; ergo anima nostra erit beata per aliquid aliud, quam per illapsum.

5. Item, ex medio illo per quod probant quod primo sit in essentia animæ quam in potentia, arguo oppositum, scilicet quod essentia non primo perficitur gratia, sicut si idem perfectibile debet perfici per dispositionem aliquam, et id quod disponit sit gratia, non erit principium alicujus actionis vel operationis. Probatio assumpti, quod perficit actum inquantum illimitatum ad plures actiones, perficit eum in comparatione hujus actionis, vel illius, illimitate et distincte. Si enim aliquid perficit Solem, inquantum est activus, non perficit eum, inquantum est productivus vermis tantum; sed gratia non perficit essentiam animæ, inquantum essentia est activa cujuslibet actionis animæ, sed tantum inquantum est activa volitionis per voluntatem, non autem inquantum est activa intellectionis, sive actionis intellectus, alias actus intellectus ante omnem volitionem esset gratus et acceptus Deo formaliter, quod est contra omnem opinionem, quia intellectus quoad actionem, quæ mere præcedit volitionem, nec est a voluntate imperatus, non est gratus; omnis autem actus volitionis, vel a voluntate imperatus, potest esse cum gratia, et esse gratus; de hoc dicetur alias; * igitur, etc.

Rationem secundam Henric. adducit ad oppositum.

Gratiam non perficere primo essentiam, sed potentiam.

Actus intellectus, ut præcedens omnem actum voluntatis, non est gratuitus.

* In 2. d. 29.

Item, contra illud quod prædictum est de justitia distributiva, non cogit, imo videtur esse ad oppositum, quia melius est essentiæ, quod immediate possit conjungi cum objecto beatifico per operationem; et majus bonum est, quod beatitudo conferatur sibi per operationem, qua possit attingere ultimum finem, quam per formam illam, per quam non possit attingere ultimum bonum, quia non potest conjungi Deo per formam illam, quæ est primus actus, sine secundo actu, qui est operatio. 6.

Tertiam etiam Henric. rationem adducit ad oppositum.

Instantia removetur.

Unde si arguatur quod anima est aliquid nobilius oculo, igitur melius formatur visio in anima quam in oculo, non valet, quia visio non competit animæ nisi mediante oculo, ita nec beatitudo competit

essentiæ nisi mediante operatione potentiæ, et ita ratio Doctoris illius non concludit.

Ad illud quod addit, quod potentiæ percipiunt beatitudinem, et degustant, ita quod illi actus non sunt nisi quædam perceptio de objecto beatifico, hoc non capio, quia tunc beatitudo non esset delectatio, sive delectans secundum se et de se; esset enim quid non perceptum, perceptibile tamen ab intellectu et voluntate, sed tantum ejus perceptio est delectabilis; sicut sanitas non est de se delectabilis, nisi mediante sensu percipiente sanitatem. Hoc autem est inconveniens, scilicet quod beatitudo de se non sit delectabilis, quia sic pro opposito damnatio vel miseria non esset de se tristabilis, sed tantum esset quædam perceptio consequens ad miseriam, quod falsum est, quia miseria ex natura sua includit tristitiam et perceptionem intellectus et voluntatis.

eatitudo ncludit sentiali- ter electatio- nem, sicut niseria istitiam.

SCHOLIUM II.

Explicat optimo discursu, quomodo beatitudo consistat in conjunctione ad optimum, cui aptum est conjungi beatificabile; et conjunctionem hanc non posse fieri, nisi per operationem, alioquin, ut contra Henricum allatum est, semper dormientes possent esse beati. Hanc probant omnia adducta contra illapsum Henrici.

6. ent... actoris.

Respondeo igitur ad quæstionem, et incipio a notiori universaliori, nam omnes concedunt quod beatus est, cui complete bene est, sicut miser est, quando complemento sui *esse* caret. Ex hoc arguo sic: Quidquid natum est conjungi alii a se tanquam bono suo, non complete est bene sibi, nisi conjungatur illi, quia si non conjungitur ei, caret conjunctione illius, quod est bonum ei. Similiter caret bono extrinseco, quia non est bonum suum, nisi inquantum illi conjungitur, et sic nec complete sibi bene est. Ex eodem habeo, quod si sibi non conjungatur sicut suo optimo, et non conjungatur ultimate, suo caret maximo bono et intrinseco, et extrinseco, quia caret conjunctione, quæ est sibi bonum intrinsecum, et caret bono illo extrinseco, scilicet objecto beatifico. Ex hoc sequitur illa ratio communissima beatitudinis, sive commune dictum de beatitudine, quod scilicet beatitudo non est sine conjunctione ultimata ad suum optimum; non pono modo aliquam definitionem beatitudinis. Isto modo non est visus beatus, nisi conjungatur perfecto visibili, sicut anima non est beata, nisi gratia vel Deus conjungatur ei, et ita hoc est verum in generali, de quacumque potentia, cui perfecte bene est, et visui, et intellectui hoc competit, sicut et voluntati.

obatur rimo.

Beat... est ... conjunctio ad suum ...

Ulterius, quodlibet natum est conjungi suo optimo ultimate; quæcumque autem non possunt habere pro bono suo, nisi materialia et corporalia, non possunt conjungi simpliciter optimo; sed probatum est *primo libro, dist. secunda*, quod aliquid est optimum, et est alicujus immediate optimum, non curo cujus, quia si non immediate illud optimum sit alicujus, erit processus in infinitum, nec erit ultimus, nec primus respectu alicujus.

7. Beatitudo alia simpliciter, alia secundum quid.

Ex his potest alicui bene esse in se, sed non simpliciter; unde esse sic est conjunctio cum diminuto ultimo et diminute competit illi bene esse; sed conjunctio cum perfecto optimo competit bene esse simpliciter et perfecte. Prima ergo propositio, quæ est quod beatitudo est in conjunctione cum bono suo optimo, distinguitur, quia conjunctio cum bono suo optimo est dupliciter; vel quando conjungitur suo optimo et perfecte optimo, et sic est beatitudo simpliciter; vel quia conjungitur non perfecte cum suo optimo, et sic est beatitudo secundum *quid.* Ista autem conjunctio cum optimo, quando est perfecta simpliciter, non potest esse nisi per aliquid intrinsecum. Beatitudo autem simpliciter erit perfectio simpliciter conjungens suo optimo, et beatitudo secundum *quid* erit perfectio conjungens secundum *quid* suo optimo. Sic igitur oportet quod sit aliquid in illo, quod est natum conjungi, quo formaliter conjungatur suo optimo; hæc est autem beatitudo. Ex hoc apparet solutio quæstionis, et habentur multæ descriptiones beatitudinis.

Beatitudo consistit in operatione.

Ulterius dico quod quilibet actus primus ordinatur ad attingendum suum optimum per operationem, tanquam per medium finem, et sic sequitur quod beatitudo sit in operatione, sive quod sit per operationem. Hoc apparet a simili de beatitudine, quæ est secundum *quid,* quia conjunctio quæcumque localis, vel quæcumque alia sine operatione, non est ultimata, sed est ulterior aliqua alia.

8. Definitio beatitudinis ex Aug.

Ex his patet ratio et descriptio beatitudinis, et explanatio Augustini, Boetii et Aristotelis de beatitudine. Unde Augustinus 13. de Trinitate capite ultimo : *Beatus est, qui habet omnia, quæ vult, et nihil mali vult*; ibi accipit *omnia* non distributive pro singulis, sed unitive, et excellentius in illo optimo cui conjungitur, quam in se, et ideo beatus non est simpliciter, qui habet quæ vult in vita ista, quia non habet omnia, quæ potest velle, et ideo dicitur *quæ vult*, id est, ordinate potest velle; simpliciter enim mali habent quæ volunt, sed non aliud, et ideo additur *nihil mali vult.*

Descriptio Boetii.

Similiter patet descriptio beatitudinis, quam ponit Boetius 3. de Consolat. prosa 2. *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus,* scilicet status, in quo habet in aggregatione omnia sibi convenientia, et quæ desiderare potest. Istæ autem definitiones datæ sunt de beatitudine secundum *quid.*

Definitio Philosophi.

Item, patet similiter de definitione Philosophi, quam ponit *primo et decimo Ethicorum,* ubi dicit quod *felicitas est operatio optima in vita perfecta.* Dicitur autem *operatio optima* quia conjungens secundum se ultimate perfecte objecto. De perpetuitate autem non curavit, quia illa non est essentialis operationi et beatitudini secundum eum, ita quod ante operationem non est potentia, nisi aliquid in se sed post operationem, potentia est bonum in se, et in alio. Sic igitur patet, quod beatitudo est alicui ultimate bene esse, et non est nisi per operationem, secundum quam-

libet rationem, vel descriptionem beatitudinis.

9. Ad primum principale. Duplex beatitudo formalis et objectiva.

Ad primum quando dicitur quod beatitudo, etc. dico quod beatitudo est duplex : Quædam formalis, et quædam subjectiva. Beatitudo formalis est, quæ est perfectio conjungens optimo fini ; sed beatitudo subjectiva et objectiva est ipse Deus. Et quando dicitur quod habitus perfectior est actu, et diuturnior, dico quod falsum est cæteris paribus, sicut dicitur *de hoc in* 3. *libro*.* Unde de omni habitu est falsum, quod sit nobilior actu, imo e contrario actus omnis est nobilior habitu, et de habitibus acquisitis potest demonstrari, et de infusis est probabile, universaliter enim species sua, se licet actus, est nobilior specie habitus.

d. 14. q. et d. 13.

Actus omnis est nobilior et perfectior suo habitu.

Ad id, quod post additur in probatione quod habitus est nobilior, quia diuturnior, et permanentior, dico quod omnes considerationes Philosophi in illo libro intelliguntur cæteris paribus. Unde dicit *non ut distant, sed si diuturniora alio*, non quod diuturnitas addat de se aliquam rationem bonitatis, etsi ex natura sua dicitur diuturnum. Ad propositum ergo dico, quod actus ita natus est durare, et esse diuturnus, sicut habitus. et ita perpetuus est quantum est in se, et in statu beatitudinis actus erit ita perpetuus, sicut habitus.

Actus beatificus ita perpetuus sicut habitus. Ad secundam.

Ad aliud, quando dicitur quod agens non perficitur operatione, et quod operatio est actio, dico quod agens non est perfectior ex hoc quod agit, sed ex hoc quod producit. Et quando dicitur in minori, quod operatio est actio, dico quod mihi est demonstratio, quod nulla operatio est actio de genere Actionis : sed operatio est perfectio operantis, et qualitas, scilicet de genere Qualitatis, ut *in primo libro** ostensum fuit.

10. Ad tertium.

Ad aliud, cum dicitur quod beatitudo, sive sit ultimus finis, sive conjunctio cum fine ultimo, neutro modo est operatio, dico quod nec beatitudo est finis ultimus, nec conjunctio cum fine ultimo. Et licet beatitudo quædam sit finis ultimus, non tamen illa, de qua nunc loquimur. Quod autem beatitudo dicitur *conjunctio*, ista prædicatio non est formalis, sed causalis. Unde aliquando dicimus quod beatitudo est operatio, aliquando quod beatitudo est in operatione, et tamen sunt substantiva et concreta. Unde beatitudo forte non est nisi beatitudo ultimati boni, vel sufficientia boni, nec est magis propria prædicatio, quam quod beatitudo sit operatio, licet posset dici inquantum operatio dicitur de beatitudine concretive, et est quoddam concretum, id est, cum operatione

Quod autem dicatur habitio ultimati boni, patet per Augustinum ubi supra, quando dicit quod *beatus est, qui habet quidquid vult*, etc. unde formaliter non dicit nisi sufficientiam vel habitionem ultimi boni ; et ita dicitur beatitudo de hac operatione, et de illa ; beatitudo autem dicitur perfectio, inquantum est principium conjungens optimo sui fini, id est, operatio illa est beatitudo, vel in illa operatione est beatitudo.

QUÆSTIO II.

Utrum beatitudo simpliciter et per se consistat in actu intellectus?

D. Thom. 1. 2. *q.* 3. *art.* 4. *et* 8. *et hîc q.* 1. *art.* 2. Richard. *art.* 1. *q.* 7. Durand. *q.* 3. Sotus *q.* 1. *art.* 3. Gabr. *q.* 2. *art.* 2. Major. *q.* 5. Vasq. 1. 2. *d.* 11. *c.* 3. *et* 4. Scot. *in Oxon. hîc q.* 4.

1. Argum. 1. affirmativ. Deinde quæro quæ sit ista operatio, in qua beatitudo consistit, seu, utrum beatitudo simpliciter et per se consistat in actu intellectus? Videtur quod sic, Joannis 10. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te,* etc.

Secundum. Item Augustinus 1. *de Trinit. cap. penultimo* dicit quod *summa merces est visio Dei,* et multæ aliæ auctoritates Augustini sunt ad hoc.

Tertium. Idem, Philosophus 10. *Ethicorum et primo,* dicit quod beatitudo, sive felicitas consistit in speculatione sapientiæ, quia in hoc sumus maxime similes diis, et ideo 10. *Ethicorum cap.* 10. probat ex intentione quod nulla operatio virtutis competit eis, quia tales operationes non sunt in Deo, nisi sapientiæ speculatio.

Quartum. Item, *felicitas est bonum per se subsistens sufficiens,* primo Ethicorum cap. 10. sed maxima sufficientia est in actu intellectus. Unde Joannis 14. dixit Philippus : *Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.*

Ratio ad oppositum Augustin. Contra, Augustinus 13. de Trinitate cap. 5. *Beatus est, qui habet, quidquid vult, et nihil mali vult.* Si enim aliæ potentiæ animæ haberent quidquid competit eis, tamen per hoc voluntas non habet quidquid vult; igitur in actu intellectus non erit ultimata perfectio beatitudinis.

Augustin. Item, Augustinus *primo de doctrina Christi post medium, sive cap.* 6. dicit quod *summa merces est inhærere Deo,* hoc est fruitio per amorem; igitur, etc.

SCHOLIUM 1.

Sententia D. Thom. beatitudinem essentialiter consistere in actu intellectus, et accidentaliter in actu voluntatis suadetur tribus rationibus, rejicitur primo, quia immediatius ultimo et optimo, est magis volendum. Sed velle est immediatius optimo et ultimo, quia immediate tendit in illud, ut in finem; secundo, quia, ut dicit Anselm. lib. cur Deus homo, *cap.* 1. *ordo perversus est velle propter intelligere.* Solvit rationes D. Thomæ.

Respondeo, hîc sunt opiniones. 2.
Unum tamen est hîc manifestum ex dictis *in præcedenti quæstione,* scilicet quod beatitudo est in operatione conjungente immediate optimo, et nihil materiale est tale, nec aliqua operatio materialis potest conjungere immediate suo optimo; igitur beatitudo consistit in operatione immateriali; beatitudo igitur est vel in operatione intellectus vel voluntatis, et hoc loquendo de beatitudine qualibet, sive in Deo, sive in Angelis, sive de beatitudine nostra.

Est igitur opinio cujusdam Doctoris, quod beatitudo sit in actu intellectus. Et ponit ad hoc duas rationes, de quibus miror quod inter eas multa verba miscet, quia alibi sic non facit. Et est prima ratio sua talis, et credo eam formare ita fideliter, sicut possum : Beatitudo est primum volitum; actus voluntatis non potest esse 3. Opinio D. Thom hic art. 1 q. 1. ad 2 quæstiunculam. Probatur 1

primum volitum; igitur beatitudo non est in actu voluntatis. Major probatur, quia beatitudo est ultimus finis. Minor probatur dupliciter, primo, quia nulla potentia potest habere actum suum pro primo objecto, alias actus reflexus esset actus primus, unde intellectus prius habet objectum, antequam intelligat se intelligere.

Secundo specialiter ita, nam cum actus voluntatis sit respectu finis, nihil aliud est actus voluntatis, nisi ordinare ad finem, vel circa aliquid ordinatum ad finem ; sed tale non habet rationem finis ultimi ; igitur actus voluntatis non habet rationem primi voliti.

cundo. Secunda ratio assignatur ad hoc talis : Beatitudo intrinseca non potest esse per se finis ultimus ; igitur beatitudo intrinseca erit aliquid, quod immediate conjungit cum fine ultimo, vel fini ultimo ; sed actus voluntatis non potest immediate conjungere, quia desiderans, vel qui delectatur non conjungitur. Probo, quia non habens finem non conjungitur, fine adepto præsupponitur finis haberi ; non enim quia delectatur, vel quietatur in fine, ideo habet eum. Probatio, quia prius convenit intellectui, quia primo habuit ; igitur oportet quod finis primo præhabeatur, et hoc non est nisi per actum intellectus, quæ habitio prior est omni quiete et delectatione.

nfirma- tur nobus emplis. Confirmatur hoc per duo exempla, primo de pecunia, quæ est finis extra, et possessio est finis intra, non autem delectatio, quæ sequitur ex pecunia possessa ; et ita est in proposito. Beatitudo est possessio per actum intellectus, ad quem sequitur delectatio in voluntate. Aliud exemplum est de sensu et sensibili, et eodem modo dicitur, nam sensatio tactus est finis intra, et sensibile finis extra. Applica sicut habes *in summa* *, etc. * [illegible] 1. 2. q. 3. art. 4. [illegible]

Respondeo, processus erit primo de istis motivis, et arguo sic contra primum motivum, sive quantum ad primam rationem ejus, quia finis extra est simpliciter ultimum bonum ; igitur quod est immediatius conjunctum fini extra, ut talis, est magis bonum, et quod est magis bonum, est magis volendum. Sed *velle* simpliciter est immediatius ultimo bono, quam *intelligere ;* igitur post primum bonum simpliciter *velle* est magis bonum. [illegible]

Confirmatur ratio, quia illud recta volitione libera est magis eligendum quod actu naturali appetitur, quam quod non ; sed volitio est talis, quia immediatius unitur ultimo ; igitur melius ; igitur appetitu libero est recte appetendum.

Item, si voluntas non vult primo suum *velle*, potest tamen velle suum *velle*, sicut intellectus potest intelligere se intelligere. Quæro igitur tunc an secundum rectam rationem voluntas vult illud suum *velle* propter *intelligere*, vel propter *velle* ? Non autem vult suum *velle* propter *intelligere*, quia hoc manifeste est contra Anselmum 2. *Cur Deus homo* c. 1. qui dicit quod *velle* est propter *eligere*, igitur *velle* est propter *velle*, et non propter *intelligere*, igitur *velle* habet magis ra- Refutat. 2. [illegible]

[illegible]

tionem voliti quam *intelligere*, et per consequens recta ratione plus debet velle suum *velle*, quam suum *intelligere*.

5. Solvitur prima ratio D. Thomæ. Per hoc solvitur prima ratio, quæ non habet apparentiam, beatitudo enim extra est primum volitum extra, non intra, quia simpliciter primum intelligibile est extra, et primum volibile; non autem primum volitum intra, sicut nec *intelligere* est primum intellectum simpliciter. Si autem loquaris de primo objecto, quod est citra primum extra, tunc dico quod post simpliciter primum ens, primum volitum est ipsum *velle*, vel *amare*, et plus quam *intelligere*, quia ideo est *intelligere* ut amet, et ratio illa non probat plus de intellectu quam de voluntate, et ideo nulla est ratio ad propositum; debet enim probare quod *intelligere* sit magis volitum quam *velle*. Ex hoc autem apparet quod voluntas non minus vult perfectionem suam propriam, quam sit appetitus alterius perfectionis, imo magis appetit bonum suum quam alterius, et post bonum suum volitum erit velle se velle illud; non autem ipsum *intelligere* erit primum volitum post suum *velle*.

Velle non est ultimus finis. Ulterius, ex hoc sequitur quod *velle* non est ultimus finis, sed quod erit ultimi finis, et cum hoc apparet quod *velle* erit ultimus finis, qui erit sub fine, non autem simpliciter ultimus finis.

6. Ad secundam rationem. Ad secundam rationem, quando dicitur quod beatitudo intrinseca non potest esse per se ultimus finis, sed est aliquid quod immediate conjungit cum fine ultimo, aut intelligis quod primo et immediate conjungit de primitate generationis, vel de primitate perfectionis? Secundo modo æqualiter est in conjunctione sensus, et in appetitu sensibili. Si intelligas de primitate generationis, concedo conjunctionem intellectus priorem esse generatione conjunctione voluntatis. Sed ex hoc oppositum habetur, non propositum, quia priora generatione, posteriora sunt perfectione, 9. *Metaphysicæ text.* 15. Unde ex hoc probat ibidem Philosophus actum meliorem esse potentia, quia licet potentia sit prior generatione, actus tamen est prior perfectione. Si autem intelligas de primitate perfectionis, non generationis, non est verum quod intellectus immediate conjungat cum fine ultimo; imo voluntas sic conjungit prioritate et immediatione perfectionis. Unde hoc argumentum procedit ac si voluntas non haberet alium actum quam passionem tantum, ex habitione, puta, gaudium vel delectationem, quod falsum est, imo voluntas habet alium actum, qui est operatio distincta contra passionem, et per istam operationem perfectam conjungetur immediate ultimo fini.

Intellect[us] prius conjung[it] priorita[te] generati[o]nis fini ultim[o], volunta[s] vero pr[ius] priorita[te] perfecti[o]onis. Actus e[st] prior potenti[a] perfect[i]one.

Unde dico quod desiderium est actus ante habitionem, et post habitionem finis per intellectum, est alius actus a delectatione, quo perfruetur, et perfecte conjungetur cum fine ultimo, plus quam per desiderium, vel per intellectum, et per hunc actum perficitur, sive perfruetur voluntas, non autem patiendo per gaudium et delecta-

tionem, imo per operationem voluntatis, ex quo actu sequitur delectatio et quietatio.

Confirmatur. Hoc confirmatur per Anselmum *de Conceptu Virginali c. 4.* ubi dicit quod *voluntas est sola domina, et figit se,* et quod sola voluntas principaliter præmiatur operatione sua, sive sit operatio a se, sive ab objecto. Similiter videtur magis quod delectatio sequatur operationem voluntatis, quam intellectus, sicut delectatio, quæ est dispositio et passio appetitus sensibilis magis sequitur appetitum, quam ipsam sensationem. Unde beatus et miser non æqualiter sentiunt *, imo magis beatus, cum minus tristatur, et alius non.

(Delectatio magis sequitur operationem voluntatis quam intellectus.)

(* De [illegible] sensus beati et damnati vide supra dist. 44. q. 2. n. 17.)

Per hoc patet ad deductionem, quando dicit quod beatus non habet sibi finem conjunctum, nisi per actum intellectus, falsum est, quia per voluntatem habet immediatius, id est, perfectius, ut dictum est. Hæc de rationibus istius Doctoris.

SCHOLIUM II.

Occasione hujus quæstionis, disputatur, an intellectus sit nobilior voluntate, vel e contra? Et pro intellectu adducitur ratio D. Thomæ 1. p. q. 82. art. 3. scilicet, quod *verum*, quod est objectum intellectus, est nobilius *bono*, quod est objectum voluntatis. Hanc rationem rejicit Doctor, quia hic non est distinctio realis; ergo neque major nobilitas realis, quia secundum D. Thom. differunt tantum ratione; ergo ista major nobilitas est tantum rationis, etsi hæc compararentur ad personas divinas; sic Filius esset nobilior Spiritu sancto. Si fiat comparatio ad actus potentiarum, erit circulus; vide hoc clarius tractatum a Doctore in Oxon. hic q. 4. a num. 10. Alia ratio D. Thomæ pro intellectu, quod habet nobilissimum habitum, scilicet sapientiam. Rejicitur, quia voluntas habet charitatem, quæ omni alio habitu nobilior est, et rejicit solutionem ad hoc. Tertia ratio, ex actu, quia intellectus est causa æquivoca actus voluntatis, ergo perfectior eo. Docet e contra quod voluntas imperat intellectui, admittit intellectum esse causam æquivocam volitionis, de quo dist. [illegible], sed partialem, quæ non est perfectior effectu.

Similiter arguitur hic ex potentiis, quod beatitudo consistit in actu intellectus, ex comparatione istarum potentiarum, et ex nobilitate unius ad alteram; sed dubium est quæ ipsarum est nobilior. Similiter si potentia sit idem in essentia et cum essentia animæ, nihil valent rationes, quæ procedunt ex ratione potentiæ, vel ex comparatione earum. (D. Thom. 1. p. q. 82. art. 3.)

Arguitur æqualiter hic ex objectis istarum potentiarum, quia in actu illius potentiæ debet poni beatitudo, cujus objectum est nobilius; sed *verum*, quod est objectum intellectus, est nobilius quam *bonum*, quod est objectum voluntatis, et per consequens actus nobilior. Probatio minoris, scilicet quod *verum* sit nobilius, quia illud quod est propinquius perfectissimo, est nobilius; sed *verum* est hujusmodi, quia est propinquius nobilissimo et perfectissimo, scilicet enti, nam ens, ut ens, est simpliciter perfectissimum, quod continet virtualiter in se omnem specialem rationem cujuscumque entitatis, et huic immediate annectitur ratio *veri*, sive verum, ut verum; igitur, etc. (Probatio D. Thomæ.)

Sed accipiendo eamdem majorem, concludo oppositum, scilicet quod ratio *boni* sit nobilior, quia quod est

tantum participative, seu secundum quid. per se et per essentiam bonum, est melius, quam quod per participationem bonum; bonum est per essentiam bonum, et absolute bonum; *verum* autem non est bonum, nisi participatione boni. Hîc sunt aliqua supposita, in quibus alius Doctor * convenit cum prima opinione, tamen mihi est dubium, quod talia sunt objecta intellectus et voluntatis.

* Vide Henric. quodl. 1 quæst. 14.

8. Respondeo igitur, et dico quod nobilitas non sequitur rationes in rebus, sed existentias in re. Sed istæ rationes, scilicet *verum* et *bonum*, sunt rationes ejusdem rei, et ideo non debet attendi nobilitas penes nobilitatem eorum, sed ex natura sic existentis. Sed estne ibi nobilitas rationis, ita quod una sit nobilior altera? dico quod nobilitas rationis potest accipi tripliciter, vel ex nobilitate rei in se, et tunc est realiter. Secundo in comparatione ad priora, et tunc non potest esse nobilitas istarum rationum, scilicet quod una sit nobilior altera, quia eadem res habet hujusmodi rationes prioritatis et posterioritatis, ut in divinis, et forte in anima est eadem res sub ratione intellectus et voluntatis. Quod autem intellectus et voluntas, ut comparatur ad priora, una ratio ex illis non sit nobilior altera, patet, quia in divinis habentur Pater et Filius et Spiritus sanctus, et nullus est nobilior altero, nec re, nec ratione, etsi Pater sit prior origine Filio, et Filius Spiritu sancto. Tertio modo, potest accipi nobilitas istarum rationum, ut in comparatione ad posteriora, puta ad actus istarum potentiarum intellectus et voluntatis, et tunc concludimus nobilitatem potentiarum ex actibus, et actus voluntatis nobilior est actu intellectus; et sic concedo quod comparando ad posterius, una potentia nobilior est altera, secundum rationem, et tunc male utitur ratione ad propositum, quia supponit quod debet probare.

Nobilitas rationis triplex.

9. Refutatio aliorum. Ad rationem de objectis, scilicet de comparatione *veri* et *boni*, respondeo quod argumentum est ad oppositum, quia quod est propinquius potentiali est imperfectius; sed ens est potentiale respectu aliarum rationum, quæ sunt post; igitur *verum* cum sit propinquius enti quam *bonum*, erit minus nobile.

Rejicitur. Ducit rationem D. Thom. ad oppositum. Sed hoc est falsum, quod ens sit potentiale, eo quod ens non se habet ad alias rationes, sive passiones, sicut materia ad formam, sed sicut subjectum ad passiones. Unde si esset distinctio realis inter ens et alias rationes, esset habitudo entis ad eas, sicut causa effectiva ad sua causata, eo modo quo dicimus quod subjectum est causa suarum passionum, et per consequens ratione entis est nobilior et actualior omni alia; non igitur magis potentialis, et quanto propinquior est ei aliqua passio, erit tanto nobilior. Unde, sicut dixi alias *, qualitas simpliciter nobilior et perfectior forma est quantitate, quia actualior, et ideo propinquior substantiæ, quia est perfectior quam quantitas; ita est in proposito de intellectu et voluntate.

* Supra hic d. 12. q. 2.

10. Ad rationem D. Thomæ. Respondeo igitur quod ad idem ens in actu possunt comparari ali-

qua prius et posterius in diverso ordine, et illud quod est perfectius imperfectiori ordine, illud est simpliciter perfectius; unde ens habet ordinem ad potentias, ut ad effectus. Comparando igitur *verum* et *bonum* ad potentias, sic *verum* est *nobilius bono*, quia est propinquius enti in isto ordine. Comparando autem *verum* et *bonum* in ordine ad causalitatem, et actum communicandi *esse* alteri, et perfectionem essentialem, sic *bonum* est nobilius *vero*, quia sui communicativum, et simpliciter perfectior est ratio *boni* quam *veri*, quia in perfectiori ordine, scilicet communicandi *esse*, est propinquius enti, sicut qualitas simpliciter est perfectior quantitate, licet quantitas in alio ordine imperfectiori sit propinquior substantiæ, scilicet in ordine mensurandi substantiam, non in ordine informandi seu qualificandi, quæ est perfectior. Et simili modo *verum* in ratione vel ordine objectivæ potentiæ immediatius est enti quam *bonum*, et sic secundum *quid* nobilius *bono*.

uod est roprius perfecti- ori line, est rfectius.

11. secunda ratio Thomæ.

Ex habituum comparatione similiter arguunt aliqui, sicut nobilissimus habitus est sapientia, igitur actus disponens et generans hunc habitum, est nobilior omni alio; sed actus intellectus est disponens ad sapientiam; igitur, etc. Antecedens patet *ex* 6. *Ethic. c.* 8. ubi Philosophus comparat istos habitus.

efutatur.

Sed contra hoc arguit alius Philosophus noster, scilicet Paulus, qui dicit quod charitas excellentior est, 1. *Corinth.* 13. et Augustinus 15. de Trinit. cap. 19 *Nullum donum excellentius est charitate*. Ad hoc respondent aliqui, quod dictum Pauli est intelligendum in via, quia sic charitas excellentior est sapientia, non autem in patria.

Sed contra hoc est Hugo, in commento super Angelica hierarchia super illud *calidum et super fervidum*, etc. et loquitur ibi de ordinibus Angelicis in Patria: *Supremus ordo denominatur a charitate*. Item, si non sufficit auctoritas Hugonis, est alia probatio talis: Perfectissimus habitus in una perficit voluntatem secundum capacitatem ejus in via; sed talis habitus est charitas; igitur perficit animam secundum perfectissimam ejus capacitatem, quam potest habere in via; igitur similiter capacitas voluntatis perfectior est in via, quam capacitas intellectus; igitur similiter et in patria, quia non est alia capacitas hic et ibi.

De isto igitur dico quod videtur mihi absque dubio quod habitus perfectissimus simpliciter in patria et in via, non erit habitus intellectualis, sicut nunc est habitus charitatis, quia majoris capacitatis simpliciter est voluntas, quam intellectus hic et in patria.

Ad auctoritatem Philosophi, dico 12.
quod (sicut forte de hoc dicitur alias *in* 3.) Philosophus nunquam distinxit in libris suis ex principiis operandi voluntatis et intellectus in ratione specifica ipsorum, sive intra, sive extra intellectum et voluntatem, sed ut sunt unum movens, vel unum principium operandi a proposito. Unde aliquando vocavit Philosophus istud principium operandi *prohæresim*, aliquan-

do *propositum*, et *in* 3. *Ethicorum* loquitur ut sunt unum principium. Sed de actu intellectus pluries loquitur Philosophus, quam de actu voluntatis, quia nobis est magis manifestus. Et quando dicit quod Philosophus non dicit hoc de habitu, vel de actu voluntatis, dico quod nec contrarium affirmavit; argumentum autem ab auctoritate negative non tenet. Sancti vero et Doctores nostri ultra hoc exquisierunt.

13. Tertia ratio pro D. Thom. ex actibus.

Ultimo arguunt aliqui hîc ex comparatione actuum in habitudine causarum effectivarum, sic efficiens æquivocum nobilius est effectu; sed intellectus per actum suum est efficiens æquivocum; igitur, etc.

Sed adducitur ad oppositum. Voluntas quia imperat intellectui est ipso nobilior.

Sed contrarium arguo ex eodem medio et majori sic: Efficiens æquivocum est nobilius suo effectu; sed voluntas est causa æquivoca motus intellectus imperando. Unde Philosophus 9. *Metaphysicæ*, *text.* 15. dicit quod quando est electio et determinatio circa contraria, fit determinatio per voluntatem, et sic voluntas imperando determinat intellectum ad unum.

Refutat. 2. ex Anselm.

Præterea Anselmus *de libertate arbitrii*, 19. *et* 14. dicit quod voluntas utitur omnibus aliis potentiis; igitur videtur habere aliquam causalitatem et efficaciam æquivocam in imperando actus earum; sed de ista efficacia dicetur alias *.

* In 2. d. 25.

4. Dubium an intellectio causat volitionem, vel e contra.

Respondeo igitur quod si objectum intellectus et phantasma habeant causalitatem et efficaciam respectu actus intellectus vel voluntatis, non tamen totalem respectu actus voluntatis, quoniam quandoque fit processus, vel circulus in causis et effectibus; si tamen prima causa in processu est naturalis, vel primus actus, totum quidquid postea fit, est naturale, dum scilicet durat ille processus, et nihil erit in potestate agentis, licet possit impediri.

Si intellectio esset caus[a] totalis volitionis tolleretur libertas.

Si igitur phantasma movet naturaliter, et illud movetur, et discursus erit naturalis, et discursus movet naturaliter voluntatem, ita quod omnes alii motus sunt naturales, et per consequens in omni actu suo est naturalis, nam sicut discursus movetur naturaliter ab alio, ita movet aliud, sicut enim movens est motum, ita et movens.

Ratio D. Thom pro intellectu non concludit secus rat[io] Doctoris pro voluntat[e].

Est igitur causa partialis, et hoc non concludit majorem nobilitatem, tamen argumentum factum pro voluntate, quod sit causa, et habeat efficaciam super alios actus, bene concludit, quia etsi superior causa, puta Sol, non sit totalis causa effectus inferioris, tamen in ordine suo est totalis causa superiorum, et simpliciter totalis causa in ordine illo, quia motiva et imperativa, et similiter superior est causa proxima imperans et applicans eam actui; certum autem est quod imperans est nobilior potentia exequente, et per consequens voluntas nobilior est intellectu.

SCHOLIUM III.

Quarta ratio pro voluntate, quia ejus actus est eligibilior, quia facit simpliciter bonum habentem, et ejus oppositum, scilicet odium, est pejus opposito scientiæ. Quinto, intellectio est dispositio, medium seu prærequisitum ad amorem, ducit rationes aliorum ad oppositum. Sexto, quod actus voluntatis est

purior, quia ejus corruptio pejor. Septimo, per actum voluntatis possidetur objectum perfectiori modo, quia tenditur in ipsum, ut in se. Circa istas septem rationes habet pulcherrimam doctrinam, et in singulis ducit aliorum rationes ad oppositum.

5. Quarta ratio pro D. Thom. Actus voluntatis est eligibilior simpliciter actu intellectus.

Similiter arguitur de eligente et eligibilitate; illud enim est perfectius, quod est eligibilius sine alio; sed intellectio est eligibilior sine volitione, quia non erit tunc ibi nisi appetitus naturalis, si volitio esset sine intellectione sicut inclinatio gravis ad centrum. Sed arguo ad oppositum eodem modo, scilicet ex eadem majori, et opposito minoris, quæ erit ista : Simpliciter est eligibilior volitio et electio sine intellectione, quam intellectio sine volitione.

Probatur 1.

Probatio hujus majoris dupliciter est, primo sic : Illud est eligibilius simpliciter, quo habens est simpliciter bonus, quam illud quo non; sed *velle* est, quo habens est simpliciter bonus, non autem *intelligere*, per Augustinum 11. de Civitate Dei, cap. 28. *neque*, inquit, *quisquam bonus, quia bonum scit, sed quia bonum vult*, vel bonum diligit.

Augustin. Per velle habens est simpliciter bonus. Probatur 2 eadem major.

Item, alia probatio majoris : Illud est simpliciter eligibilius, cujus oppositum est odibilius; sed tale est odire Deum, quod est essentialiter odibile, et nullo modo eligibile, quia malum, quod est ex ignorantia contraria intellectioni, non est ita odibile; odire autem Deum, qui est actus contrarius volitioni et delectationi est simpliciter pessimus actus, solus sine quocumque alio actu intellectioni; igitur, etc.

Item, eodem modo potest argui ex oppositis contradictorie. Habito eo, quod sufficit ad amare, tenetur quis ad eliciendum actum amandi, et fit vituperabilis, et peccat quando cogitat, vel intelligit, si non diligit; sed habito eo quod sufficit ad intelligendum, non est vituperabilis, nec peccat aliquis si non eliciat intellectionem; igitur *velle* et *diligere* est simpliciter melius quam *intelligere* et perfectius, quia non diligere, ut dictum est, magis est vituperabile quam non intelligere. Unde dico quod istæ rationes concludunt pro voluntate, quod sit nobilior intellectu.

[illegible] vel habitualiter [illegible] perabile [illegible]

6. Ad rationem D. Thomæ.

Ad rationem igitur, quando dicitur quod intellectio est simpliciter eligibilior sine volitione, quam e converso, dico quod non, imo volitio simpliciter est eligibilior sine intellectione.

Voluntas [illegible] formali est [illegible] perfectior.

Ad probationem de gravi, dico quod est falsa imaginatio, ex qua procedunt multa inconvenientia. Voluntas enim est quædam potentia sicut intellectus, et si separet intellectum a voluntate, adhuc voluntas est nobilior intellectu, et hoc habet voluntas ex sua formali ratione; non enim est inclinatio tantum in voluntate, sicut formaliter ratio ejus, et sic est in appetitu naturali, imo si separentur, sunt diversæ naturæ, secundum diversas rationes formales, voluntas et intellectus, igitur modo quando non separantur, sunt diversæ rationes formales, et una nobilior altera, et si separentur ab invicem, esset una natura nobilior alia.

7. Quinta ratio.

Item, arguitur adhuc quod intellectus sit nobilior voluntate ex

D. Thom. ex dependentia voluntatis ab intellectu.

ratione dependentiæ sic : Illud est nobilius, quod est independens, quam quod dependet; sed voluntas dependet ab intellectu in actu volitionis, et non e converso ; igitur intellectus est perfectior voluntate.

Ratio ducitur ad oppositum.

Sed contra hoc arguo ex eodem medio sic, secundum Philosophum 9. *Metaphysicæ, text.* 15. illa quæ sunt posteriora generatione, sunt perfectiora, et posteriora generatione dependent ex prioribus; sed voluntas quoad actus suos est posterior intellectu; igitur in intellectu quoad actus suos dependet et ordinatur ad voluntatem, sicut ad aliquid perfectius eo, et ista ratio concludit propositum.

Ad rationem.

Ad rationem, cum dicitur quod illud est nobilius, quod est independens, concedo, et quando additur in minori, quod intellectus est absolutior voluntate, quia Deus posset separare actus intellectus ab actu voluntatis, non tamen e converso, dico quod hoc est dubium, si Deus de potentia absoluta posset facere actum voluntatis sine actu intellectus; tamen dico quod hoc argumentum non valet, quia ista dependentia non est a perfectiori, sed a priori.

Dubium an posset esse volitio sine notitia de potentia absoluta.

Exemplum est de materia et forma, quia secundum eos materia non potest fieri sine forma de potentia Dei absoluta, ita quod materia prior est, non tamen magis independens, imo minus eo quod dependet a perfectiori, scilicet forma. Similiter ad exemplum de qualitate et quantitate, quia secundum istos, Deus non potest facere albedinem sine quantitate de potentia absoluta, tamen e converso quantitas potest fieri sine qualitate; igitur quantitas minus dependet a qualitate respectu divinæ operationis, quam e converso, et tamen qualitas est simpliciter perfectior quantitate ; et eodem modo potest argui de intellectu et voluntate.

Non eo semper perfectior quo minus dependet.

18. Sexta ratio pro D. Thom. ex puritate intellectus.

Item, arguunt ex puritate intellectus, quia in actu intellectus nullo modo includitur ratio malitiæ ; actio enim intellectus mali non est mala; sed voluntas non est ita pura a malitia, quia actio malæ voluntatis essentialiter est mala; igitur intellectus est nobilior voluntate.

Septimo ex immaterialitate intellectus.

Item, arguunt ex immaterialitate intellectus respectu voluntatis, sic : Illud est purius quod est immaterialius; sed *intelligere* est immaterialius quam *velle*, quia *intelligere* est motus rei ad intellectum, et *velle* e converso, et sic magis materialis; ergo purior est actus intellectus quam voluntatis.

Illud est nobilius et perfectius cujus corruptio est pejor.

Sed contra hoc arguo ex his ad oppositum sic : Illud nobilius et perfectius est, cujus corruptio est pejor; sed actus voluntatis est talis respectu actus intellectus, nam corruptio actus intellectus non est mala; igitur, etc. Similiter ex eo quod arguitur de materiali, est ad oppositum, et ex his sequitur propositum, tamen credo quod utrumque sit æque immateriale, vel æque materiale, et ideo falsum est, quando dicitur quod intellectus est immaterialior. Et quando dicitur, quod ideo immaterialior, quia est motus rei ad intellectum, dico quod ex hoc sequitur manifeste, quod intellectus est ignobilior

Septima ratio ducitur ad oppositum.

voluntate respectu superiorum, utpote respectu Dei et Angelorum, qui sunt nobiliores intellectu nostro. Ex hoc igitur arguo sic : Philosophus *in 3. Topicorum cap.* comparando speciem ad speciem arguit sic : Si optimum est nobilius optimo in illo genere, illud est nobilius et perfectius simpliciter. Si igitur voluntas in superiori et optimo in genere intellectualium est nobilior intellectu, inquantum voluntas actu suo movetur ad volendum et diligendum superiora intelligibilia, et terminatur ad ea magis quam intellectus, qui non movetur nec ad superiora, nec ad inferiora, sed ad ipsum omnia intelligibilia terminantur, cum intellectus noster sit, minus nobilis in genere intelligibilium; igitur voluntas simpliciter est nobilior intellectu.

Ad rationem optimam. Posse habere actum bonum et malum est perfectio in voluntate.

Ad rationem igitur de puritate intellectus, respondeo quod actio intellectus non dicitur mala, quia non est in potestate intellectus eligere intellectionem, et hoc est imperfectionis, sed ex voluntatis perfectione est quod actus suus possit esse malus et impurus, quia tamen ex debitis circumstantiis ad voluntatem pertinet elicere actum debite circumstantionatum, aliter circa quodcumque objectum malum passum habere actum bonum voluntatis, scilicet *nolle;* sed intellectus non habet de se actum in malum formaliter et elicitive, nisi imperatum a voluntate

Ad rationem immaterialitatis intellectus.

Ad illud de immaterialitate intellectus, nihil est, quia utrobique est eadem abstractio respectu ejusdem objecti ; igitur utraque est æque immaterialis.

19. [illegible] ratio pro D. Thoma.

Ultimo arguitur ad oppositum ex ratione perfectionis, quam habet intellectus in se, sic : Id est perfectius et nobilius, quod habet perfectionem in se, quam quod habet perfectionem in tendentia quadam extra se; sed intellectus habet suam perfectionem in se, quia *intelligere* est motus a rebus ad intellectum, et secundum Philosophum 6. Metaphysicæ, text. 62. *Verum et falsum sunt in intellectu ;* voluntas vero tendit in res extra, quia ibidem dicitur *quod bonum et malum sunt in rebus ;* igitur, etc.

[illegible] ad oppositum. Perfectius [illegible] possidetur ob objectum per voluntatem quam per intellectum.

Ex hoc arguo ad oppositum : Illud est perfectius simpliciter, quod habet ultimum perfectum modo perfectiori ex parte illius objecti perfecti, id est, in re; sed in modo habendi voluntas habet perfectiori modo perfectio enim modo major est, inquantum voluntas conjungitur per se isti objecto perfecto, quam sit perfectio in habendo intellectualiter a parte objecti, quia res habet *esse* diminutum in intellectu, in re autem habet *esse* perfectum. Dico tamen quod neutra ratio concludit, nec de voluntate, nec de intellectu, nam utraque potentia habet in se objectum, scilicet Deum, per illapsum, et utraque habet in se aliquam formam formaliter et operationem, et utraque potentia habet objectum per se existens extra, circa quod operatur, et ideo non est magnum quid de ista operatione, etc. Unde dico quod omni modo ita suam perfectionem habet intra et extra voluntas, sicut intellectus, et e converso.

[illegible] et [illegible]

Ad auctoritatem Philosophi de

20. Ad auctoritatem. Aristot. vero et *falso*, quod sunt in intellectu, et *bonum* et *malum* in rebus, dico quod *verum* et *falsum* sunt in intellectu, non tamen discursivo modoi sed quod *verum* et *falsum* solum possint esse in anima, verum est de recognita cognitione abstractiva, non autem de recognita cognitione intuitiva extra; quod enim in tali cognitione intuitiva non sit res præsens tunc, est contradictio in dicto; sed sicut verum et falsum et de re intuitiva sunt extra terminative, et intra in intellectu, id est, in actu intellectionis, sic bonum et malum sunt extra in rebus, et cum hoc sunt intra in actu volendi, quia operatio voluntatis est in voluntate, sicut intellectio in intellectu, et sunt in objecto terminative.

Quomodo verum et falsum sunt in intellectu, bonum et malum in rebus.

Beatitudo est formaliter in voluntate. Dico igitur ad quæstionem, quod beatitudo simpliciter est essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter, et solum attingitur bonum optimum quo fruatur.

Ad primum principale. Ad primum principale, quando dicitur quod *hæc est vita æterna*, dico, sicut supra in alia quæstione dixi, quod sine Glossa actus intellectus, sive cognitio est vita, et secundum Philosophum 12. *Metaph. text.* 39. et Commentatorem *ibidem*. Et amatio similiter est vita, et si est æterna, est vita æterna, et veritas similiter æterna est vita æterna.

Dilectio est vita æterna simpliciter perfecta. Sed quid est perfectius vita, dico quod volitio, sive dilectio est simpliciter vita æterna, beata et perfecta. Sed dicis, quod hoc non est in Evangelio. Et ego dico, quod intellectio sit vita æterna sine dilectione, hoc non dicitur in Evangelio Unde dico, quod *hæc est vita æterna, ut cognoscant te,* inhærendo cum amore perfecto. Similiter dicunt hoc Sancti de laude.

Ad secundum. An illud Augustini de Trinitate, quod *visio est summa merces*, dico quod visio est summum præmium potentiæ præmiatæ hoc præmio; sed non sequitur, igitur visio est summum præmium hominis, sicut dos corporis est summum bonum, et præmium corporis, non autem hominis. Et quando dicitur quod *visio est tota merces*, verum est, tota merces intellectus, sed de toto homine non habent auctoritatem, quod visio sit tota merces.

Visio est tota merces intellectus non vero hominis.

Ad tertium. Ad aliud, quando dicitur 1. *et* 10. *Ethicorum,* quod *felicitas consistat in speculatione sapientiæ,* jam solutum est supra de habitibus intellectu et voluntatis, quis eorum sit nobilior et perfectior, quia caritas, et quare Philosophus expressius loquitur de actu et habitu intellectus quam voluntatis, quia est nobis magis manifestus.

Ad quartum. Exponitur illud Philippi Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis. Ad aliud, quando dicitur quod visio per se est sufficiens, secundum illud Joannis de Philippo, qui dixit : *Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis*, dicendum quod istud *sufficere* potest habere plures sensus, primo sic : Sufficit nobis ut ostendatur, quia non ostenditur Deus Pater, nisi cum sufficientia, non tamen intelligitur quod sufficiat ostensio. Vel aliter potest dici, quod discipuli viderant Jesum, ut hominem, et non viderant ut Deum; ideo sufficit, inquit, nobis, ut ostendas Patrem, quantum ad instructionem nostram in fide, quam prædicasti nobis. Et erant carnales et ignorantes in

fide; sed non propter hoc sequitur, igitur sufficit nobis quantum ad perfectam beatitudinem, sicut ratio concludebat.

QUÆSTIO III.

Utrum beatitudo consistat per se simul in actu intellectus et voluntatis?

D. Thom. 1. 2. *q.* 3. *a.* 4. *et ult. et hic q.* 1. *a.* 1. D. Bonav. 1. *part. q.* 5. Rich. *a.* 1. *q.* 6. Cajet. *q.* 2. *a.* 2. Soto *q.* 1. *a.* 3. Vasq. 1. 2. *d.* 10. *c.* 1. 2. Vega 7. *in Trident. c.* 3. Card. *l.* 1. *q.* 12.

1. Argument. primum. affirmativum. Augustin. Videtur quod sic, Augustinus 13. de Civitate Dei, cap. 5. *Beatus est, qui habet quidquid vult.* Item, ex eadem auctoritate sic: Habere quidquid vult, non est per actum voluntatis tantum, nisi intellectus habeat perfectionem suam per actum suum, quia tunc non esset aliud habere quidquid vult, quam velle quidquid vult, et hoc nihil est habere de beatitudine, quia non est nisi velle, alias omnis viator esset beatus habens quemcumque actum volendi circa aliquod objectum volitum, quod falsum est; igitur ad beatitudinem requiritur actus intellectus.

Secundum. Item, per rationem, et est multum apparens: Illud pertinet essentialius ad beatitudinem, per quod distinguitur beatus a non beato; sed sola visio distinguit beatum a non beato, non autem per actum vel habitum voluntatis et charitatis, saltem distinctione speciali, quia idem numero habitus charitatis est hic et in patria; igitur actus intellectus, qui est visio non solum requiritur ad beatitudinem, imo principalius quam actus voluntatis.

Contra, de ratione cujuslibet ordinis essentialis est quod status sit in uno; igitur unus ultimus finis est ad quem terminatur iste ordo, et sicut unus finis est extrinsecus, ita unus finis est intrinsecus. Sed intellectus et voluntas non habent actus, qui sunt unum essentialiter; igitur cum inter illos actus est essentialis ordo, sicut terminatur ad unum finem extrinsecum, scilicet in objecto beatifico sicut in efficiente beatitudinem, sic oportet quod terminetur ad unum finem intrinsecum formaliter, et sic visio erit sicut causa materialis beatitudinis, et fruitio sicut ratio formalis; igitur formalis ratio beatitudinis consistit in uno tantum actu voluntatis, non intellectus.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Bonav. beatitudinem essentialiter consistere in una operatione utriusque potentiæ. Sententia D. Thom. eam consistere in una operatione, et utriusque fundamenta referuntur.

Respondeo, de illa opinione quæ dicit, quod beatitudo est in solo actu intellectus, nihil modo. Alia tamen opinio est quæ dicit, quod beatitudo per se et essentialiter sit in utroque actu, scilicet intellectus et voluntatis. Et ratio principalis ad hoc talis est: Beatitudo consistit in perfecta unione naturæ beatificabilis ad objectum beatificum immediate, sed ista perfecta unio requirit utramque potentiam, scilicet intellectum et volun- 3.

tatem, quarum quælibet potest uniri immediate objecto beatifico, licet voluntas, quia non diligit nisi cognitum, non possit uniri objecto suo, nisi mediante actu intellectus.

Secunda. Per virtutem quo aliquid movetur in terminum, quiescit in termino.

Præterea, per illud competit alicui quiescere in termino, secundum quod competit ei moveri; sed natura beatificabilis movetur per utramque potentiam ad objectum beatificum, non tantum secundum voluntatem; ergo natura beatificabilis secundum utramque potentiam quiescit in objecto beatifico.

4. Tertia.

Item, addo ad hoc aliam rationem : Ad perfectionem alicujus in *esse*, vel in actu primo requiruntur plura, et ad perfectionem actus secundi similiter plura requiruntur; unde in *esse*, vel actu secundo ignis, pertinet et requiritur levitas, vel ascendere sursum, sicut in actu primo calefactionis requiritur calor, sic in proposito ad perfectionem actus primi, scilicet intellectionis et volitionis, requiritur utraque potentia; ergo et ad actum secundum beatitudinis pertinebit utraque, et utriusque actus.

Confirmatur.

Hanc rationem confirmo, quia impossibile est naturam perfecte esse beatam, et perfecte quietari, nisi tota quietetur, et non secundum *quid;* igitur per se non potest quietari voluntas sine intellectu, nec e converso, quia quælibet est potentia unius totius naturæ, et per consequens beatitudo consistit in perfectione potentiæ utriusque.

5. Opinio D. Thom. hic q. 1. a. 1. et 2. q. 3. a. 4. ubi Thomistæ.

Alius modus dicendi est recte oppositus isti, scilicet quod beatitudo consistit in actu unius potentiæ tantum, nam felicitas secundum Philosophum 1. et 10. Ethicorum, text. com 10. *est operatio secundum optimam virtutem.* Ex ista possunt tria media, vel tres rationes formari : Primo, sicut possibile est plures virtutes optimas esse in diversis potentiis, sive accipiatur verbum pro potentia, sive pro habitibus, sive pro potentiis naturalibus, sive secundum utrumque, impossibile est duas tales virtutes optimas, sive habitus, vel operationes optimas esse in diversis; sed beatitudo est operatio secundum optimam virtutem; igitur non oportet esse nisi una potentia. Probatio prima.

Beatitudinem consistere in una operatione.

Item, arguitur ex operatione duobus modis, primo sic : Operationes differunt specie, scilicet actus intellectus et voluntatis

Secunda.

Sed impossibile est duas species in universo esse æque optimas, sive esse æquales in optimitate; igitur nec beatitudo erit formaliter in utraque, sed tantum in una.

Tertia.

Item, impossibile est duas species esse æque proximas primo, quia sicut illud primum est omnino unum, ita impossibile est quod aliquid sit sibi propinquum, nisi unum ; igitur aliud non erit ita propinquum illi, nec sic primum.

SCHOLIUM II.

Convenit Doctor cum D. Thoma, quoad unitatem operationis, et explicat optime duplicem immediationem tendendi in objectum, resolvens beatitudinem simpliciter consistere in actu voluntatis. Si tamen sumitur extensive, petit operationes omnium potentiarum, quæ immediate tendunt in objectum beatum.

Sed inter istas duas opiniones oppositas potest mediari sic : 6. Sententia Doctoris.

Beatum esse est in completo bene esse; hoc autem est vel simpliciter, vel secundum *quid*, et cum natura aliqua possit habere unum simpliciter ultimum et optimum, sic et operatio illius naturæ simpliciter optima.

Ex istis sequitur una distinctio, scilicet quod *immediatum* potest dici dupliciter, vel quod immediate conjungit, ita quod nihil mediat in ratione conjungentis, sive quod nullum est medium uniens, ut agens principale et perfectum attingit passum immediatius, quam agens per instrumentum vel imperfectum. Alio modo dicitur *immediatum*, quia nullum aliud immediatius conjungit in illa immediatione, et isto modo immediatius non est aliud, quam perfectio optime conjungens, excludens omnem aliam perfectionem unientem. Possunt enim esse duæ immediationes duorum, quorum neutrum est medium conjungendi alterum, sicut duo agentia immediata circa aliquod passum, unum tamen perfectius agit quam aliud. Sicut igitur distinguitur de *immediatione uniente*, sic similiter distinguitur in proposito de hoc, quod dicitur *ultimate conjungens*, vel simpliciter, vel in ordine ad suam beatitudinem.

7. Sic igitur beatitudo immediate conjungens simpliciter, vel omnimoda immediatione vel ultimatione vel omnimoda intimatione in tota natura, non est aliqua talis, nisi una tantum operatio, alias includeret contradictionem, loquendo de immediatione vel ultimatione simpliciter, quia in natura non est nisi una operatio, quia immediate una immediatione conjungitur illi optimo et hoc modo dico quod una natura, quantumcumque habeat plures potentias, non est unibilis immediate tali immediatione illi fini, nisi secundum unam potentiam, quia aliter non potest natura sic ultimate et immediate attingere illud ultimum, nisi sit unum re et ratione, sicut illud ultimum, quod attingitur, est re et ratione.

Si autem accipiatur ultimate et immediate in tali natura, vel potentia, secundum alium modum prædictum immediationis, ita quod tendat in illud, et ordinet potentiam in illud, sicut omnis potentia activa ultimate agit, et omnis operatio cujuscumque potentiæ ultimate et immediate unit, quare natura isto modo non habet ultimate in duobus, vel in centum potentiis, unde potentiæ sensitivæ, si haberent immediatum ordinem circa Deum, sic unirentur Deo immediate per suas operationes sicut potentia voluntatis, vel intellectus, sed non habent istum ordinem Intellectus tamen et voluntas sunt immediate et essentialiter ordinatæ potentiæ, et operationes earum in ultimum; sed omnes istæ ultimationes et immediationes potentiarum sunt secundum *quid*.

Alia est immediatio naturæ, vel potentiæ, quæ non habet nisi unam conjunctionem ultimatam Loquendo autem de potentiis, similiter sunt multæ, sicut sunt naturæ multæ, inquantum natura conjungitur cum potentiis.

Si autem loquamur de habitibus, sic dicendum est, sicut supra de sapientia et charitate. Si autem ambæ potentiæ concurrunt ad beatitudinem, sic illa, quæ est principalior potentia, habet principaliter beatitudinem, et sic voluntas magis quam intellectus. Si autem accipias secundum aliam ultimationem, sic tantum voluntas ultimate beatificatur.

8. Ad arg. 1. principale in initio q. n. 1.

Ad primum argumentum, quando dicitur, quod *beatus est, qui habet quidquid vult*, etc. dico quod *quidquid* non distribuit ibi pro singulis volibilibus in se, sed prout sunt in aliquo uno eminenter, et tunc est sensus: Beatus est, qui habet quidquid, vel omnia quæ vult, id est, quidquid est recte volendum eminenter in ipso summo volibili, et sic habere quidquid est recte volendum, est habere objectum beatificum, et objectum nobilissimum, et sic dico quod habet quidquid vult, id est, objectum infinitum et beatificum.

Beatus est, qui habet quidquid vult, explicatur. Vide de his in q. 1. n. 10. et q. 2. n. 1.

Et quando dicitur in minori, quod vult videre et habere, *videre* jam accipitur hîc pro *videre,* quod est perfectio intrinseca, et ita non continetur sub majori, quia in majori propositione accipitur *habere* de extrinseco objecto, et sic voluntas tantum habet quidquid vult extra se; vel dicendum quod illud *habere* est *velle*, sed non quodcumque *velle*, sed *amare* respectu objecti beatificabilis præsentis. Et tunc est sensus, *beatus est, qui habet quidquid vult*, id est, qui amat quidquid vult recte volendum, et nihil mali vult, id est, quidquid est recte volendum; unde sensus est: Beatus est, qui fruitur summo bono; et ideo illud *velle* non est aliud, quam fruitio rei præsentis; et tunc *velle* non est acceptum vel determinatum in facto, sive in actu, quia sic viator esset beatus, sed accipitur ibi *velle* pro *posse* recte volendo.

Ad aliud, quando dicitur quod per visionem distinguitur beatus a non beato, non autem habitum, vel actum voluntatis, hoc dicetur amplius *in sequenti quæstione.* Interim non capio quæ ibi dicuntur, scilicet quod homo per excellentius conveniat cum asino, et differat per imperfectius. Tamen de hoc dicetur post; unum dico quod non tantum distinguitur beatus a non beato per actum intellectus, imo et per actum voluntatis. Ad secundum

Ad primum argumentum primæ opinionis, quando dicitur quod beatitudo consistit in perfecta unione, quæ requirit utramque potentiam, dico quod non est ibi nisi una unio naturæ. Ad probationem, quando dicis quod quælibet potentia potest perfecte et immediate unire per operationem suam, dico quod una unio vel immediatio ordinatur ad aliam; una enim est unio, quæ est prior, scilicet unio naturæ. 9. Ad arg. 1 opinionis D. Bonav

Ad aliud, quando dicitur quod utraque potentia tendit et movetur in objectum beatificabile, igitur quælibet in eo quietatur et beatificatur, dico quod argumentum potest ad oppositum adduci, quia *intelligere* non tendit in rem, sive in objectum extra, nisi mediante actu voluntatis; vel aliter potest dici, dato quod intellectus tendat in objectum, non tamen est immediata et ultimata unio sim- Ad secundam

pliciter, sed tantum per actum illum voluntatis ultimatum quiescit in objecto beatifico.

Ad tertium. Ad aliud quod additur, quod quando ad perfectionem actus primi requiruntur plura, tot requiruntur ad perfectionem actus secundi, dico quod si illa plura requiruntur in actu primo, ita et in actu secundo, accipiendo illa plura uniformiter, nihil inconvenientis sequitur. Unde dico quod ad perfectionem integratam actus primi requiruntur plura ordinate; et similiter dicc quod plura ordinate occurrunt ad perfectionem in actu secundo. Sed ad perfectionem naturalem ultimatam in primo actu ejus, vel *esse*, non requiruntur plura, sed una tantum, et sic in actu secundo ultimato non concurrit nisi unum tantum, sicut *supra* dictum est in fine quæstionis.* q. 3. n.

Ad confirm. Non est perfecta beatitudo extensiva usque ad resurrectionem. Ad confirmationem de quietatione, quando dicitur quod non potest quietari tota natura, nisi in utraque potentia, dico quod ad integram quietationem naturæ concurrit quietatio cujuscumque potentiæ, et ita quietatur sensus sicut intellectus, sic et dotes corporis sunt de integritate beatitudinis, et perfectæ quietationis, sed una tantum est ultimata quietatio, et hæc est una tantum operatio, et sub una tantum ratione formali beatitudinis.

Solvit rationes D. Thom. Ad illa argumenta pro altera opinione, potest dici quod requiritur utraque potentia, et utraque operatio, tamen sunt ibi sub ordine essentiali, et non est ibi, nisi una ultimata operatio, sicut patet ex dictis in quæstione.

QUÆSTIO IV.

Utrum beatitudo simpliciter præcise consistat in actu voluntatis, qui est fruitio.

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 11. *art.* 2. Richard. *hic art.* 3. *quæst.* 3. Durand. *quæst.* 4. Soto *q.* 1. *art.* 3. *et alii citati quæst.* 2. Sed. *vid.* Cajet. *hic quæst.* 5. *et* 1. *d.* 1. *q.* 1. *et* 2.

Videtur quod non, quia beatitudo non præcise consistit in illo actu, qui non distinguit non beatum a beato; sed fruitio non distinguit non beatum a beato, igitur, etc. Probatio minoris, quia frui est velle alicui bonum, vel bene esse propter se; iste autem actus competit tam beato quam non beato. 1. Argum. primum.

Responsio. Sed dicitur hic quod distinguitur actus hic et in patria, quia viator habet actum desiderii vel desiderandi; beatus autem in patria habet actum fruendi, et per consequens distinguitur beatus a non beato per actum fruitionis.

Impugnatur. Contra, quia actus desiderii non potest poni ex parte fruitionis, quia per talem actum desiderii non adhæretur objecto, nec habetur, igitur illo non fruitur.

Secundum. Item, in illo solo actu non consistit beatitudo, qui potest competere non beato, sed actus fruitionis potest inesse non beato absque habitu charitatis, quia viso illo objecto beatifico per intellectum, voluntas potest frui perfecte illo bono sine aliquo habitu in voluntate illo solo viso, et tamen sine charitate non potest esse aliquis beatus, secundum Augustinum 14 *de Trinit. cap.* 18.

Tertium. Item, omnia inferiora, quæ quietantur, suo modo beatificantur, sive secundum *quid*, beatificantur in amore concupiscentiæ, quia secundum appetitum quietantur in amando aliquid sibi, et in delectando in bono præsenti; sed fruitio non est actus hujusmodi, igitur, etc.

Quartum. Item, tentio videtur actus esse voluntatis, et pertinens ad beatitudinem, quia tentio succedit ad perfectionem spei, quæ est perfectio viæ,et spes est in voluntate; igitur et tentio, et tentio non est fruitio; igitur beatitudo non est in sola fruitione.

Ratio ad opposit. Contra, Augustinus primo de doctrina Christiana ultra medium : *Beatitudo est frui summo bono ;* sed actus fruitionis est in sola voluntate ; igitur, etc.

SCHOLIUM. I.

Beatitudinem consistere in frutione, id est, amore amicitiæ, seu objecti beati propter se ipsum. Probatur, quia non in actu intellectus, ex quæst. 2. nec in *nolle* voluntatis, nec in amore concupiscentiæ; ergo.

2. Respondeo ad quæstionem, circa quam pono duas conclusiones : Prima est, quod in solo actu fruitionis consistit felicitas. Secunda, quod felicitas non consistit in omni fruitione, sed in aliqua tantum, et in aliqua non. De prima, ostendo quod felicitas sit in solo actu fruitionis, In genere enim est duplex actus voluntatis, scilicet *velle* et *nolle*, excludendo delectationem, de qua dictum est alias *in primo libro distinctione prima.* Unde voluntas per actum positivum, scilicet *velle,* respicit per se bonum, et per actum oppositum, id est, *nolle*, respicit bonum per accidens, sicut intellectus per *intelligere* respicit verum per se, et falsum per accidens. Ulterius velle bonum per se est dupliciter, vel propter bonum voliti, et hoc *velle* pertinet ad amicitiam. Secundo, propter bonum volentis, et iste actus volendi est *velle* concupiscentiæ ; sic igitur in genere est duplex actus voluntatis, scilicet *nolle* et *velle,* et *velle* subdistinguitur in *velle* amore concupiscentiæ, et *velle* amore amicitiæ, et hoc ultimum *velle* tantum est frui, scilicet inhærere alicui objecto propter se, non propter bonum volentis, sed ipsius voliti.

Beatitudo in sola fruitione consistit.

Velle respicit bonum per se, nolle vero per accidens. Amor amicitiæ.

Amor concupiscentiæ.

Fui est velle aliquid propter ipsum.

Sed objicio contra hoc, scilicet contradictionem prædictam, quia secundum Augustinum 9. de Trinit. cap. ult. *appetitus inhiantis,* sive *desiderium absentis, fit amor fruentis ;* sed amor inhians est amor concupiscentiæ ; igitur amor fruens succedens illi, similiter erit amor concupiscentiæ.

3. Objectio. Augustin.

Respondeo quod viator habet duplicem actum, sive appetitum in voluntate; unum, quo vult alteri bene esse, et alium quo vult sibi bene esse. Deus autem est hîc objectum volitum ; nihil autem est in objecto volito sibi futurum propter *velle* meum, sed tantum est aliquid mihi futurum, et ideo desidero tantum istud objectum mihi, non sibi, et ita amor inhians concupiscentiæ fit amor fruens alicujus, scilicet ejus, qui fruitur, non boni,quo fruitur ; et tunc verbum Augustini debet construi sic,

Solutio. Appetitus militantis fit amor fruentis, explicatur.

fit amor fruentis, id est, ejus qui fruitur, et sic est, quod *appetitus inhiantis fit quidem amor fruentis*, id est, inhiat perfectius frui, cui succedit fruitio, qui est amor amicitiæ.

4. titudo non sistit nolle. Supposita igitur divisione, et procedendo de membris distinctionis, dico quod beatitudo non potest esse in actu voluntatis, qui est *nolle*, quia talis actus non habet pro proximo et per se objecto nisi ipsum malum, bonum autem est objectum remotum ipsius, et per accidens.

jectum r se tionis lum. Præterea, beatitudo, sive actus beatificus formalis, est primus actus voluntatis, *nolle* vero non habetur in voluntate, nisi mediante *velle*, et hoc tanquam per actum elicitum, vel saltem per habitum inclinantem. Unde Anselmus *de Casu Diabol. cap. Credo* 3. dicit quod quando quis non vult tenere aliquid nisi propter aliquod, nec nisi propter aliud vult deserere, et magis vult aliud, quod non potest habere, nisi deserat quod tenet, tunc velle deserere prius est, quam nolle tenere. Et ponit exemplum de avaro. Avarus namque cum vult tenere nummum, et quia vult panem, quem nequit habere, nisi nummum det, prius vult dare, id est, deserere nummum, quam non velit tenere; non enim ideo vult dare, quia non vult tenere, sed ideo non vult tenere, quia ut panem habeat, necesse habet dare. Sic igitur patet quod *velle* est primus actus, et *nolle* semper præsupponit aliquod *velle*, et per consequens beatitudo non erit in nolle aliquid.

(Margin: nselm. nolle pponit iquod elle.)

Loquendo autem de *velle*, ut est actus concupiscentiæ, quo amo Deum ut bonum mihi, dico quod non est in tali actu beatitudo, quia talis actus potest esse inordinatus, et peccatum mortale, et credo quod illo peccato peccavit Angelus; unde, nisi justitia refrænet, erit *summa perversitas* secundum Augustinum lib. 83. qq. quæst. 30. *in fruendis*, et ideo dico quod iste actus, qui est velle amore concupiscentiæ, non est bonus, nisi ex circumstantia; sed beatitudo non potest esse in aliquo actu, qui ex sua ratione formali non est optimus, quia actus beatificus, ex hoc quod unit bono et optimo, formaliter est optimus.

Si autem loquamur de velle amore amicitiæ, quo vult sibi bene esse propter bonum voliti, sic dico quod talis actus volendi est bonus ex se formaliter ex illo solo objecto quo vult frui, et non potest esse actus malus in volendo illud. Beatitudo ...

Confirmatur hoc, quia amore commodi non potest aliquis juste velle.

Probatur 2. Ex hoc arguitur, quod competit superiori, inquantum superius est, perfectius est quam illud quod sibi competit inquantum est commune cum aliis; sed affectio justitiæ, sive illud quod convenit alteri secundum affectionem justi tantum, convenit superiori, secundum quod superius est, scilicet voluntati inquantum liberæ, affectio autem commodi est communis omni appetitui cognoscitivo, non inquantum liber, quia sic non conveniret non habenti libertatem, igitur perfectior est affectio justitiæ quam commodi, sive concupiscen-

tiæ; in perfectiori autem affectione est beatitudo; igitur, etc.

Tertio. Item, ex objecto potest argui sic: Affectus amicitiæ tendit in Deum, in quem tendit affectus concupiscentiæ, sed modo diverso, quia affectus justitiæ tendit in illud objectum sub ratione absoluta in se, id est, in objecto; sed affectio commodi tendit in idem objectum ut bonum sibi; igitur imperfectior est affectio com mcdiquam justi, et per consequens non erit beatitudo nisi in affectione perfectiori.

Actus concupiscentiæ inest secundum affectionem commodi. Sic igitur patet prima conclusio, quod beatitudo non est nisi in solo actu fruitionis, qui est actus voluntatis; non autem in actu voluntatis, qui est *nolle,* nec in actu voluntatis, qui est *velle* amore concupiscentiæ; igitur restat quod sit in actu voluntatis, qui est in *velle* amicitiæ.

SCHOLIUM II

Disputat an fruitio viæ et patriæ specie differant, et putat verisimilius quod sic, quia requirunt per se intellectiones specie distinctas, sive hæc causent amorem, sive non; et supra quæst. 2. admittit quod sit partialiter, et id reliquit sub dubio in 2. d. 25. sed de hac distinctione specifica nihil asserit, ut patet hîc ad tertium.

6. Non omnis fruitio beata. Secundo principaliter ostendo quod beatitudo non est in omni actu fruitionis, quia actus fruitionis, potest competere viatori, licet non habeat objectum præsens. Ratio enim fruitionis est in hoc, quod voluntas, inhæret alicui objecto propter se, et hoc per *velle,* sive per amorem amicitiæ, qui potest esse de objecto absente; beatitudo ergo non est in omni actu fruitionis.

Fruitio quæ?

7. An amor viæ et patriæ specie differunt. Sed distinguunturne istæ fruitiones specie, scilicet illa fruitio, quæ est in via de Deo non viso, et illa quæ est in patria? Videtur quod non, imo quod sint idem specie, quia impossibile est diversum actum specie produci ab eadem potentia, et ab eodem habitu, et circa idem objectum; sed potentia est eadem, et habitus scilicet charitatis, et objectum idem in utraque fruitione; igitur, etc.

Major probatur, quia ad actum beatificum, vel quemcumque alium, non concurrunt essentialiter nisi tria, potentia, habitus et objectum. Similiter minor patet, quia idem habitus charitatis manet hîc et in patria secundum Apostolorum 1. *Cor.* 13. igitur, etc.

8 Probat differre. Si dicatur quod istæ frutiones sunt ejusdem speciei, tunc dicendum erit quod differunt secundum gradus intensionis et remissionis.

Sed istud videtur mihi absurdum dicere, quia gradus intensionis et remissionis et forma sunt certi et determinati. Accipio igitur gradum supremum possibilem viatoris, et gradum infimum comprehensoris, tunc arguo: Aut isti duo gradus, scilicet supremus fruitionis in via, et infimus fruitionis in patria, attingunt se, vel non? Si attingunt se, tunc beata Virgo fuit beatior in via, quam Linus in patria. Si autem non attingunt se tales gradus, tunc potest addi aliquid illi gradui, qui non attingit alium, et in fine attinget illum, et sic in via poterit aliquis esse beatus, quod est falsum.

Similiter manifeste videtur sequi quod ex quo uterque gradus

est ejusdem speciei, debet concedi quod uterque sit beatus, licet imperfectius est beatus unus altero.

9. Videtur igitur mihi esse dicendum quod istæ fruitiones differunt specie, secundum gradus determinatos, ita quod gradus fruitionis circa *A*, dicantur gradus fruitionis in via; et gradus fruitionis ultra *A*, dicantur gradus fruitionis in patria.

Ratio are hæ itiones ifferunt pecie.

Assignatur autem hic ratio secundum unam opinionem, cur istæ fruitiones differant specie. Intellectio est aliqua causa voluntatis per se ad eliciendum actum suum; sed variata quacumque causa potest variari species in essentialiter ordinatis; licet enim aliquæ causæ ordinatæ concurrant et aliquæ non, tamen semper in essentialiter ordinatis quæcumque variatio causæ facit differre specie effectus consequentes; sed si causæ non dependent inter se essentialiter, tunc non faciunt differre effectus; sed fruitio, quæ est hic in via, non dependet a visione, nec est ordo essentialis inter hanc fruitionem et visionem; fruitio vero, quæ est in patria, dependet a visione, sicut ab aliqua causa per se fruitionis; igitur istæ fruitiones differunt specie. Sed istud tenetur, quia ista fruitio, quæ est hic, dependet a visione ænigmatica essentialiter, et alia non. Sequitur quod sunt fruitiones distinctæ specie.

ruitio in a non pendet visione sentialiter, us vero fruitio patria.

lia ratio o eodem

Dico hic quod sicut sensus communis et particularis differunt specie, ita appetitus et passiones consequentes differunt specie. Sic aliquo modo est in proposito de istis fruitionibus, quia alia approximatio specie est objecti quantum ad actum intellectionis manifestantis objectum voluntati hic in via, et alia ibi in patria, et diversa approximatio objecti ad voluntatem videtur sufficere ad diversitatem fruitionis in specie. Unde si ista fruitio, quæ est hic, cresceret in infinitum ascendendo, cum semper esset infra speciem fruitionis hujus, nunquam esset aliquis beatus per talem fruitionem; nec e converso, si fruitio patriæ decresceret inferius in infinitum, nunquam veniret ad gradum aliquem fruitionis in via, quia sunt gradus diversæ speciei, et ita non possunt fieri non beati per quemcumque descensum.

Ad primum principale, quando dicitur quod non consistit in illo actu præcise, qui non distinguit beatum a non beato, concedo majorem, accipiendo fruitionem secundum eamdem speciem, quia non beatus non potest frui nisi fruitione alterius speciei a fruitione beatitudinis. Et tunc dico ad probationem minoris, quando dicitur quod *frui* est velle inhærere bono propter se etc. dico quod ista adhæsio vel approximatio ad objectum propter se est alterius speciei hic et ibi, et ideo nullus actus fruitionis est communis beato et non beato. Unde non sequitur quod si beatitudo non consistat in actu fruitionis unius, scilicet in via, quod non sit in actu alterius fruitionis, scilicet in patria. 10

Ad secundum, quando dicitur quod voluntas potest perfecte frui illo bono absque habitu charitatis, 11

et tamen non potest esse beatus sine charitate, dicendum hîc secundum duas opiniones, quarum una vult dicere quod sine charitate formaliter inhærente non potest haberi fruitio. De hoc dictum *est in primo libro distinctione* 17. *quæst.* 4. Sequitur enim quod si ista potentia, scilicet voluntas non est in *esse* supernaturali quantum ad actum primum per habitum charitatis informantem, nec erit in *agere*, sive in actu fruitionis in illo.

An posset voluntas ex se amare Deum clare visum, de quo in 1 d. 1. q. 4. Alio modo potest dici, quod ex quo objectum est visum et sufficienter approximatum, videtur quod possit frui. Si enim voluntas potest frui objecto imperfecte approximato sine omni habitu charitatis, quando est sufficienter approximatum et visum, et tamen non sequitur quod voluntas ex hoc sit beata, quia non competit sibi fruitio correspondens proportionabiliter perfectæ visioni, nam gradus, qui est beatitudinis, ut beatitudo, est ex perfecta visione, et ex perfecta charitate, in qua consistit perfecta fruitio, quæ est beatitudo.

11. Ad tertium. Quando non valet argumentum a simili. Ad aliud, quando dicitur a simili, quod ista inferiora secundum *quid* quietantur et beatificantur, scilicet in amore concupiscentiæ, secundum quod delectantur in bono præsenti, dico quod non valet similitudo, ubi est unum solum tale; solus autem appetitus rationalis est liber, et ideo solus potest velle bonum alteri propter se, et non propter bonum volentis, ut dictum est supra. Unde dico quod argumentum concludit ad oppositum, quia si alii, vel aliæ potentiæ beatificantur secundum *quid*, igitur voluntas, ut sic beatificatur, et ut convenit cum eis, erit beata secundum *quid*, et hoc amore concupiscentiæ et boni commodi. Si igitur voluntas sit beata simpliciter, non erit isto amore concupiscentiæ beata; igitur erit beata simpliciter amore amicitiæ, quod est propositum.

Ad aliud de tentione, quando dicitur quod est voluntatis, sicut actus spei, et quod pertinet ad beatitudinem, non autem ad fruitionem, dico quod non omne, quod succedit alicui, vel intellectui in via, erit de essentia beatitudinis, licet necessario requiratur ad beatitudinem. Unde sicut multa requiruntur ad integritatem alicujus, et tamen non omnia sunt de essentia ejus, ita est in proposito, et multo magis est verum hîc de duobus actibus ejusdem potentiæ, quam de duobus actibus diversarum potentiarum. Magis enim videtur unus actus ejusdem potentiæ sufficere ad beatitudinem, qui succedit alteri actui ejusdem potentiæ, puta fruitio patriæ, quæ succedit fruitioni viæ, quam si talis actus succederet alicui alterius potentiæ, sicut visio succedat fruitioni. Sed visio licet succedat fruitioni in patria, non tamen in ea consistit formaliter beatitudo; ergo minus in tentione, quæ succedit fruitioni, cum sit actus ejusdem potentiæ, scilicet voluntatis, consistit beatitudo formaliter. Ad quartum. Nec visio nec tentio sunt de essentia beatitudinis.

QUÆSTIO V.

Utrum ad essentiam beatitudinis requiratur securitas perpetua?

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 4. *et hic quæst.* 1. Gabr. *quæst* 2. *art.* 3. Occham *quæst. ult. art.* 4. *dub.* 6. Palud. *quæst.* 7. Sotus *quæst.* 3. *art.* 4. Vasquez 1. 2. *d.* 21. *cap.* 3. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 5. Vide eumdem 9. *Metaph.* *q.* 15.

1. ...umen- ...um ...mum ...rmati- ...um. Videtur quod sic. Augustinus 13. *de Trinit. cap.* 7. quod est omnino beatissimum, ita semper fore certissimum erit. Deus sicut erit affluens omnibus, ita semper fore; sed certum erit, quando Deus omnibus erit beatissimum; igitur erit securitas perpetua.

...ndum. Item, de essentia beatitudinis est, quod sit ultima perfectio beatificabilis naturæ, et ideo excludit omnem privationem respectu ejus; igitur de ratione beatitudinis est quod constituat subjectum intransmutabile, et per consequens incorruptibile, et sic sequeretur perpetuitas et sempiternitas.

...tium. Item, Philosophus 1. *Ethicorum. cap.* 8. in definitione felicitatis, addit *vitam perfectam;* inconveniens autem est apud eum, quod aliquis felix sit miser postea; igitur perpetuitas est de ratione felicitatis.

...artum. Item, ad perfectionem viatoris concurrunt tres virtutes Theologicæ; igitur ad perfectam beatitudinem comprehensionis succedunt tria correspondentia eis; sed tentio correspondet spei, quæ est una virtus in via; et si tentio, igitur securitas perpetua.

2. ...tio 1. ...opposit. Contra, Philosophus dicit *primo Ethicorum. cap.* 6. quod *non est aliquid perfectius eo, quod est diuturnius*, ergo beatitudo non erit perfectior propter diuturnitatem, et per consequens non erit perfectior propter securitatem.

Item, ista securitas est alicujus potentiæ actus, non autem intellectus, quia non pertinet ad beatitudinem; si autem sit actus voluntatis, aut igitur est idem quod fruitio, quia fruitio est objectum securitatis, inquantum de ea est securitas; sed impossibile est quod actus idem sit objectum sui ipsius; igitur securitas non est fruitionis; actus si autem securitas est alius actus a fruitione, igitur non pertinet ad beatitudinem. Secundo.

SCHOLIUM I.

Beatitudinem esse perpetuam probat ex sacra Scriptura et August. Definitur in 6. Synodo in epist. Sophronii, et cap. *Firmiter*, de summa Trinit. Oppositum errorem Origenis refert Hieronymus ep. 59. et August. 21. Civit. cap. 7. Eumdem errorem tribuit Ruffinus Hieronymo, propter quædam verba ipsius in cap. 1. et 2. ad Ephes. et Dial. contra Pelag. Sed ipse se purgat Apol. contra Ruffin. Vide Sixtum Senens. lib. 6. Bibl. annot. 300. circa causam hujus perpetuitatis, varietas opinionum est; primo ait beatitudinem esse ex natura sua perpetuam, sicut forma quæ, cui semel inest, semper inest. Rejicitur primo, quia non minus dependet a Deo, quam subjectum ejus. Secundo, subjectum est prius ea tempore; ergo potest stare sine ea.

Respondeo, et dico hic duo: Primo de perpetuitate beatitudinis; secundo de securitate. De perpetuitate planum est ex Scriptura, quia sic habetur Matth. 25. *Ibunt justi in vitam æternam*, et 18. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei*. Similiter Augustinus 13. *de Trinit.*

Augustin. Congruum fuit beatitudinem fuisse æternam.

cap. 8. ponit ad hoc rationem congruam sic, quia si beatus amitteret suam beatitudinem, aut amitteret eam volens, aut nolens? Si volens, quomodo igitur tunc esset beatus, quia tunc esset miser, dum esset beatus, quia esset amissio maximi boni, et si prius appeteret illam amissionem, semper erit miser. Si autem nolens, igitur non est beatus, quia non habet quidquid vult, inquantum amittit, quod vult amittere, et sicut dicit ibidem Augustinus, idem erit eodem modo de amissione beatitudinis, sicut de amissione vitæ illius, vel *esse*. Sic ergo patet quod Beatus non potest amittere beatitudinem, et ideo perpetuitas erit semper ibi, sed licet perpetuitas sit ibi, et hoc planum sit, de modo tamen ponendi quare ita sit, est dissimile.

4. Cur beatitudo sit perpetua. D. Thom. quodl. 1. q. 1. art. 1. et 1. 2. q. 10. art. 1. Henr. quodl. 9. q. 11. Prima ratio illorum.

Est unus modus dicendi, quod beatitudo est talis forma, sive operatio de natura sua, et ratione formali, quod cui inest, incorruptibiliter inest, et non potest non inesse manente subjecto, quod est incorruptibile. Pro isto est ratio illorum talis : Forma illa, quæ perfectissima est inter omnes materiales, tollit a materia sua omnem privationem, et ideo constituit compositum totaliter incorruptibile.

Secunda.

Secundo, sicut finis includens omnium entitatum perfectionem, et finium, tollit incorruptionem in fine illo, sive in his, quæ sunt ad finem illum. Sicut enim forma prima tollit omnem corruptibilitatem, sic et finis iste, qui est objectum beatificum, includit perpetuitatem.

Tertia.

Tertio, si beatus posset esse miser, non esset securus de sua beatitudine, et sic esset semper quodammodo miser, et semper esset in timore amittendi eam; igitur perpetuitas est de ratione beatitudinis.

5. Reprobatur.

Respondeo quod beatitudo non habet majorem rationem incorruptibilitatis, quam subjectum suum, nec aliter potest esse magis incorruptibilis. Non enim video quod beatitudo posset magis esse incorruptibilis quam Angelus, vel anima. Beatitudo enim est quoddam accidens in alio non secundum se; igitur non magis habet rationem incorruptibilis quam subjectum, quod subjectum conservatur a Deo, non necessario, sed contingenter; igitur multo magis nec accidens, quod est ipsa beatitudo, et sic utrumque conservatur contingenter; igitur beatitudo ex natura sua non perficit istud subjectum incorruptibiliter.

Evasio

Si dicatur quod beatitudo non est sic incorruptibilis sicut Deus, qui est simpliciter incorruptibilis, tamen incorruptibilis est manente subjecto, quod perficit; igitur, etc.

Refellit. Prius potest conservari sine posteriori.

Contra hoc, si Deus conservat contingenter illud quod est prius, conservat contingenter illud quod est posterius, quia non est contradictio prius esse sine posteriori, et similiter non erit inconveniens conservari prius sine posteriori. Sed subjectum, id est, anima rationalis vel Angelus est prius beatitudine sua; igitur beatitudo non perficit subjectum incorruptibiliter ex natura sua.

Ad rationem eorum primam,

6. Ad primum argumentum superioris opinionis. quando dicunt quod forma perfectissima inter omnes materiales tollit omnem privationem a materia sua, et constituit compositum totaliter incorruptibile, dico quod hæc est fictio quædam, sicut magis ostendetur *in 2. libro* *. Impossibile enim est ut forma tollat privationem nisi contrariam sibi et propriam, quia limitata est quæcumque forma in se. Non poterit igitur forma aliqua tollere privationes alias, nisi aliæ privationes sint in privatione alterius, nec in privatione cœli potest tollere alias privationes inferiores, puta ignis in se, quin de se etiam est capax, sed tantum tollit istas privationes inferiorum, ut in se eminenter continet eas, non autem ut sunt in seipsis, quia tunc oporteret quod talis forma esset infinita, includens actualiter perfectionem omnium formarum, ex quo privatio ejus esset privatio omnium. Tales igitur, qui sic dicunt, miscent Philosophiam cum Theologia.

* Dist. 14. q. 1.

Forma cœli non tollit omnem privationem formarum inferiorum.

Ad secundum. Ad illud de fine, quod tollit imperfectiones et privationes omnium aliorum finium, respondeo quod verum est, dum unitur illi fini extrinseco, tollitur omnis privatio. Sed illud, per quod unitur formaliter, est forma finita et limitata, nec includens in se perfectionem omnium formarum, et sic non tollit privationes aliarum formarum, licet sit forma media, quæ conjungit illi fini extra, qui est Deus. Iste tamen finis extra tollit propter infinitatem et illimitationem suam privationes omnium formarum, sive omnium finium extrinsecorum, dum unitur.

Quare finis extrinsecus non tollit omnem privationem sicut finis extrinsecus ultimus.

Ad aliud, quando dicitur quod si beatus posset esse aliquando miser, semper esset miser, eo quod semper timeret amittere beatitudinem, dico quod de hoc magis dicetur *in secundo* *, quando agetur de possibilitate peccandi. Unde dico quod non est contradictio de potentia absoluta, quod sicut prius in via erat capax miseriæ de natura sua, ita et modo dum est beatus; non enim est perpetuitas naturæ in se perficiendo.

* Dist. 21

SCHOLIUM II.

Sententia D. Thom. 1. 2. q. 10. art. 2. et aliorum, intellectum et voluntatem in beatitudine necessitari ad continuandos suos actus, et sic fieri perpetuitatem. Rejicitur, quia nullus habitus necessitat voluntatem ad unum, nec etiam objectum eam necessitare potest; de hoc late Doct. 1. d. 1. q. 4. et col. 15. 16. 17.

Unde igitur est hæc perpetuitas? Aliqui dicunt hîc quod perpetuitatis causa est ex habitu charitatis, et lumine gloriæ inclinante, ratione quorum semper inclinatur ad actum æternum ratione objecti æterni, et sic perpetuitas beatitudinis est ex perpetuitate potentiarum, quæ tendunt in illud objectum perpetuum, per actus et operationes mediate. 7.

Secunda opinio quare beatitudo est perpetua. D. Thom. 1. 2. q. 10. a. 2.

Sed hoc non capio, et arguo sic: Habitus non est prima ratio agendi potentiæ, nec est prima causa operationis vel actus, sed secunda; igitur aliunde oportet quærere perpetuitatem in beatitudine. Cum igitur habitus sit causa secunda in eliciendo operationem beatitudinis, non potest determinare causam primam, sed e converso; cum

Refutatur primo.

igitur causa prima et principalis ipsius actus, scilicet potentia, non sit perpetua, nec erit habitus, qui est ut causa secunda.

Rejicitur 2. Charitas Beatæ Virginis in via fuit major aliorum in patria.

Item, possibile est aliquem in via, utpote Virginem beatam, habere tantum habitum charitatis, quantum habet aliquis in patria, et si sic, est habitus causa perpetuitatis in beatitudine, tunc necessario inclinabit in objectum beatificum, quia manente principio necessario tendendi in objectum, manebit perpetuitas; igitur beata Virgo, vel quicumque, qui habuisset hujusmodi habitum, fuisset necessario beatus, quod est falsum. Eodem modo arguo de lumine, sicut de charitate; nihil enim horum est causa perpetuitatis in beatitudine.

8. Dubium. An voluntas conjungat memoriam visioni in actu beatifico.

Unde similiter juxta hoc, est quæstio : Utrum voluntas beata conjungat memoriam visioni ? Et videtur quod sic, quia perfectus actus, sive perfecta actio intellectus est gignitio verbi, sed applicatio intellectus ad objectum per voluntatem præcedit gignitionem verbi; igitur voluntas beata conjungit memoriam visioni, et sic cum perpetua sit visio, oportet quod voluntas conjungat perpetuo memoriam visioni.

Solutio dubii.

Sed contra hoc sic arguo : Si voluntas perpetuo conjungat memoriam visioni, tunc videtur quod voluntas non posset se avertere a visione; sed hoc est falsum, quia non est contra rationem, et naturam voluntatis, quod possit se convertere, cum sit libera; igitur tunc non necessario vellet istam visionem, et per consequens non necessario conjunget memoriam visioni; nec igitur ex habitibus, nec ex potentiis istis, est in actibus beatitudinis perpetuitas, quia ex se non sunt determinati ad necessario agendum.

9. Tertia sententia ponit hanc perpetuitatem ex natura potentiarum.

Tertia opinio, sive tertius modus dicendi est, quod ex natura potentiarum cum objecto præsente, est perpetuitas in actu beatitudinis, nam de natura intellectus est necessario tendentia in objectum præsens. Similiter de natura voluntatis est tendentia in objectum tale visum, quod non habet in se rationem mali, et ideo necessario tendit in illud per suum actum, qui est velle, quia nulla ibi est ratio mali, et ideo nec actus nolendi concurrit.

Sed contra, quidquid sit in re de necessitate intellectus circa objectum, vel actum, non curo modo, tamen de voluntate oportet ut dixi *in primo libro, distinctione prima* *, dicere non quod necessario tendat in objectum, videlicet finem suum.

* quæst. 2. Voluntas libere amat Deum clare visum.

SCHOLIUM III.

Beatitudinem esse perpetuam ex Dei decreto libero de ejus conservatione. Expendit duo dubia : Primum, quomodo beati sint impeccabiles ? et sunt ex Dei decreto libero, non ex necessitate aliqua intrinseca. Secundum, an æternitas gloriæ cadit sub meritum, et respondendum quod sic, Dei supposito promisso; posset tamen peccata ad mensuram punire, et merita præmiare, sine æternitate. Vide Scholium d. 46.

10. Sententia Doctoris. Beatitudo una intensiva, alia extensiva.

Ad quæstionem igitur istam respondeo, quod beatum esse non est, nisi cum ultimate bene est in conjunctione perfecta ad optimum. Ista autem conjunctio perfecta

potest intelligi dupliciter, intensive vel extensive. Loquendo de perfectione unionis intensive, sic dico quod potest esse in instanti, vel cum instanti temporis, sive mensuretur ævo, sive non, Deus potest eam tantum conservare pro tunc, et non plus, et sic est ita perfecta beatitudo pro illa hora, sicut si semper duraret, et sic in raptu posset aliquis esse beatus. Accipiendo autem perfectionem beatitudinis extensivam, dum natura manet, et ad quam est inclinatio naturalis potentiæ, sic beatitudo est perfecta et perpetua non solum raptim, sed semper.

Perpetuitas beatitudinis Dei beneplacito. Unde igitur hæc perpetuitas? Dico quod sola causa est voluntas divina, quæ sicut disposuit beatificare hominem, ultima perfectione intensiva, ita et ultima perfectione extensiva; opera enim Dei nesciunt imperfectionem, quia omnia sunt perfecta, et sicut voluntarie Deus disposuit beatificare naturam intellectualem pro instanti, ita et conservat perpetuam pro toto æterno; perficit enim naturam ut est perfectibilis; sed natura humana perfectibilis est utroque modo, scilicet beatitudine intensiva et extensiva.

11. Corollarium. Ex hoc sequitur unum corollarium, quia beatitudo cum mensuretur ævo secundum omnes imo simpliciori ævo quam Angeli, et ævum nullam habeat successionem, sequitur quod perpetuatio beatitudinis non est receptio alicujus novi, quia beatus post primum instans ævi nihil a Deo recipit, quia duratio est consubstantialis rei durabili, et tunc secundum istam opinionem, esset dicendum quod per perpetuitatem nihil additur beatitudini, nec intrinsecum, nec extrinsecum, et de hoc dicetur *in secundo d. 2. q. 1.* si ævum habeat successionem, vel non? Si autem dicatur quod ævum habeat successionem secundum aliam opinionem, tunc esset dicendum quod aliquid additur beatitudini in perpetuitate, non autem essentiæ, sed mensuræ ejus, neutra enim opinio dicit quod perpetuitas sit de essentia beatitudinis. [illegible]

Sed tunc sic dicendo, occurrunt duo dubia: Primum dubium est, quia secundum hoc si voluntate divina continuatur perpetuo beatitudo, cum illa continuatio perpetuitatis in beatitudine faciat non peccare Angelum beatum, igitur tunc Angelus per nihil sui est peccabilis, et per consequens est simpliciter impeccabilis, quod est contra Augustinum 3. *libro contra Maximinum c.* 13. ubi dicit quod ex gratia divina est quod Angelus sit impeccabilis, non autem ex natura sua simpliciter; ut *in Enchiridio cap.* 86 vel 73 *Ita beatus est qui nec poterit velle* etc. Aliud dubium est, quod si perpetuitas non sit de ratione beatitudinis, igitur in ratione præmiorum non cadit perpetuitas, nisi concomitanter; nec est in ratione meritorum, et tunc non meretur homo præmium æternum; hoc autem non videtur probabile. 12. Dubium 1. [illegible] Dubium 2.

Respondeo ad primum dubium, et dico quod impeccabile non est aliud, quam non posse peccare. Hoc autem dupliciter potest intelligi, primo, quod possibilitas pec- [illegible]

candi intelligatur excludi a causa secunda, propter aliquid intrinsecum, vel propter aliquid extrinsecum, scilicet ex parte causæ primæ. Si primo modo, sic dico quod quilibet beatus erit impeccabilis ex natura sua, quia ex sua voluntate habet quod non possit in aliquid oppositum beatitudini; tunc enim non poterit uti voluntate vel potestate sua ad oppositum, sicut poterat prius in via. Quod autem non possit uti potestate sua ad opposita beatitudinis, hoc est propter actionem superioris causæ moventis ad oppositum.

Beatus est impeccabilis ex Dei decreto, et non ex natura rei.

Si autem quæramus de impossibilitate peccandi præcedente actum beatitudinis prius natura, sic quærimus nodum in scirpo, quia nulla alia causa impeccabilitatis est ibi, nisi per actum secundum conservatum continue a voluntate divina. Habitus tamen charitatis, et lumen gloriæ, bene inclinaret semper ad non peccandum, non tamen necessario, nec ex natura sua; unde ex isto opposito veniunt omnes istæ fictiones, scilicet quod status gratiæ et gloriæ faciunt hominem impeccabilem, etc.

13. Ad secundum dubium.

Ad secundum dubium dixi *supra** de damnatis, quod Deus potuit taxare unam pœnam intensam correspondentem culpæ per modicum tempus, quæ pœna intensissima, si Deus vellet, posset punire culpam magnam. Dico tamen quod culpa in damnatis est æterna, ideo pœna eis correspondet æterna.

* dist. 44. q. 3. et dist. 46. q. 4. n. 25.

Pœna æterna per accidens.

Sed potestne sic esse de præmio, sicut de pœna, quod scilicet esset pro modico tempore ita intensum quod posset præmiare pro magno merito? Hîc dicitur quod non est simile de pœna et præmio, sicut nec de culpa et merito, dicitur enim quod culpa est infinita, et per consequens malitia infinita, quia infinitus est Deus, et ideo offensa infinita; igitur pœna correspondens culpæ debet esse æterna. Sed contra hoc sic: Ista verba sunt metaphorica, quod dicatur esse *infinita* culpa, quia separat ab infinito, scilicet a Deo, quia nulla culpa infinita habet malitiam determinatam. Si autem culpa dicatur infinita propter objectum infinitum, eodem modo pœna est infinita in quadam relatione ad Deum, si sit ita acerba et intensa, quod non possit ab alio infligi, nisi a Deo, et sic nec pœna de se, nec culpa habent infinitatem, nec perpetuitatem; sed in damnatis, quia culpa continuatur, ut dixi, ideo et pœna eis continua correspondet. Dico tamen quod non est sic de præmio sicut de pœna, nec de merito sicut de culpa, quia Deus est liberalis ad dandum ultra condignum, et est ita misericors ad parcendum, quod semper punit circa condignum. Unde dico quod tantum valent merita nostra, quantum placet Deo ea acceptare, et si fuissent mille merita, et infinita ab initio, nunquam meruissent vitam æternam; sic ergo dico, quod Deus ita posset præmiare in uno instanti, vel in tempore modico, quod amplius non duraret. Ex his igitur patet quod perpetuitas beatitudinis tantum est ex conservatione divina, et impeccabilitas sive impossibilitas peccandi ex voluntate divina.

Ratio D. Thomæ et aliorum.

Rejicitur illa ratio.

Nec pœna nec culpa habent infinitatem de se.

Perpetuitas præmii beati est liberalitas Dei.

SCHOLIUM IV.

Resolvit Beatos ex revelatione reddi certos de perpetuitate suæ gloriæ, et inde resultare securitatis passionem, oppositam timori in irascibili.

14. De securitate beatitudinis.

Secundo principaliter videndum est hîc de securitate, quæ est in beatitudine; et de isto dico, quod est per se oppositum timori. Sed timor est duplex, est enim aliquando de malo infligendo, et interdum de malo inflicto continuando; et non est de dubio solo, sed de certo. Unde in *Gallico* *, et in omni lingua non idem significat *dubito* et *timeo*. Sicut igitur timor est de malo apprehenso in futuro, vel de malo inflicto, quod est in continuando, sic securitas est duobus modis, vel de bono futuro apprehenso, ita quod sit apprehensio certa, et de bono apprehenso, et habito continuando, illa enim securitas, quæ est in beatitudine, debet sequi aliquam apprehensionem boni.

Innuit verbum Gallia, videlicet Parisiis hæc legisse. Securitas duplex sicut timor.

Unde certitudo Beatorum de perpetuitate beatitudinis.

Sed quomodo in Beatis potest esse ista certa apprehensio? dico quod Beati habent certam apprehensionem de perpetuitate beatitudinis suæ, non per rationem naturalem, nec ista securitas est de ratione et essentia beatitudinis, et in hoc solvo quæstionem, qua potest quæri, vel ad hoc fieri.

Si ista securitas est tantum ex revelatione divina, sive ex inspiratione, non autem, ut dixi, per rationem naturalem, quia talis securitas contingenter dependet a voluntate divina. Unde Michael sibi derelictus non haberet per rationem illam securitatem, quia beatitudo non est circa aliquod objectum creatum; sed istud objectum sic apprehensum, est aliquid creatum; igitur securitas de tali objecto apprehenso non erit de essentia beatitudinis.

Sic igitur Beatus non habet istam securitatem per essentiam suæ beatitudinis, nec per rationem naturalem habet certam apprehensionem securitatis; ergo oportet quod habeat hoc per revelationem, et hæc est revelatio generalis quantum ad securitatem beatitudinis et præmi, sicut etiam in damnatis ad perpetuitatem damnationis et pœnæ. Quod autem Beatus sit securus revelata perpetuitate et securitate, non dubito; sed de revelatione in damnato, et qualis est certitudo, posset esse alicui dubium. Dico itaque quod certitudo illa in Beatis licet sit de contingentibus, de quibus tantum fiunt revelationes, tamen illud ita est necessarium, et ita est certum, ac si esset necessarium. Unde sicut non dubito, sed certus sum me sedere, dum sedeo, ita certi sunt Beati de securitate beatitudinis; nec plus timent amittere, quam si beatitudo esset certa, imo certitudinaliter inquantum Deus erit Deus, sciunt se esse beatos.

[illegible]

Sed quid sequitur istam apprehensionem? dico quod istam sequitur quædam passio, scilicet tentio; unde ista passio, quæ est securitas, sive tentio, non sequitur operationem virtutis concupiscibilis, quia amare Deum, in quo consistit beatitudo, non est actus

15. [illegible]

concupiscentiæ, sed amicitiæ, ut dictum est *supra*. Sed dico quod ista passio, quæ sequitur spem, est in virtute irascibili, sicut spes cui succedit, quæ non est de essentia beatitudinis, sed concomitans, vel consequens ad ipsam.

Securitas est in irascibili.

16. Tentio quadrupliciter sumitur.

Ex hoc apparet quid sit dicendum de tentione, si concurrat ad beatitudinem? dico autem quod tentio quadrupliciter potest accipi : Uno modo tentio pertinet ad memoriam, prout tenet in habitu actum primum. Secundo modo est actualis visio objecti, quod tenet ; primum pertinet ad memoriam, sed secundum pertinet ad intelligentiam. Tertio accipitur tentio ipse actus amandi, tenens bonum præsens sibi, et ista tentio succedit desiderio, quo volo Deum mihi bonum, et ista tentio est amor concupiscentiæ, quo vult Deum sibi bonum. Alia est tentio, quæ est operatio voluntatis, et amor amicitiæ, quo vult Deum sibi, non, ratione ut bonum sibi, sed quia bonum in se, alias in beatis esset usus fruendorum, et ista tentio succedit spei, et est bonum virtutis, et operatio voluntatis, et amor amicitiæ, ut dictum est. Quarto modo accipitur tentio passio, id est, securitas, quæ consequitur operationem quæ est beatitudo, de qua dixi *supra in secundo articulo hujus quæstionis*, si securitas sequitur spem passionem, sicut tentio tertio modo dicta sequitur spem virtutem sequens ex apprehensione boni continuandi semper.

Tentio ad voluntatem spectans succedit spei.

De tentione primo modo dicta quæritur, utrum pertineat ad essentiam beatitudinis, et sit in beatitudine tanquam præmium? sed circa hoc esset dicendum secundum diversas opiniones de memoria. Oportet enim quod sit in memoria, vel sine specie, vel cum specie, quia si nulla species est formaliter in memoria, tunc nihil est in memoria, nisi quod tenet objectum præsens. Si autem secundum aliam opinionem sint ibi species, tunc tentio nihil est aliud, quam continue tenere speciem repræsentantem objectum, et neutro modo pertinet ad essentiam beatitudinis, ut dictum est *supra*, nec secundo modo, nec minus quarto modo. Sed tentio tertio modo sequitur spem virtutem, et concomitatur beatitudinem, et alio modo sequitur beatitudinem, secundum quod tentio est quædam passio consequens eam, ad quam sequitur securitas et delectatio, ut quædam passiones.

Tentio nullo modo spectat ad essentiam beatitudinis, et tertio modo concomitatur tantum beatitudinem.

17. Ad primum principale.

Ad rationem primam, quando dicitur de Augustino, quod *ita semper fore, certum erit*, dico quod est beatissimum semper fore cum certitudine, et hoc addit aliquid ad beatitudinem, sed non est de essentia ejus.

Ad secundum.

Ad aliud, de perfectione beatitudinis, dico quod non excludit omnem privationem nisi quæ est nolitio absolute ; nec beatitudo potest excludere a voluntate alias privationes, quin saltem fit capax, scilicet natura beatificabilis aliarum privationum ; sit enim albedo, quando inest, expellit nigredinem, sed quin sic capax nigredinis, hoc non habet subjectum per hoc, quod ei inest actu albedo, et sic in proposito de forma beatitudinis.

Nulla forma finita excludit omnem privationem a susceptivo.

Ad tertium. Ad aliud, quando dicitur quod Philosophus addit in definitione felicitatis *vitam perfectam*, dico quod mirum est de Philosopho, qui voluit dicere verum de præterito, quod fuerit felix, quod tamen nunquam est verum de præsenti. Et potest dici quod verbum Philosophi verum est de vita perfecta, quæ est de essentia felicitatis intensive, non autem extensive accipiendo vitam perfectam pro perpetuitate.

Ad quartum. Ad aliud, quando dicitur quod ad perfectionem viatoris concurrunt tres virtutes Theologicæ, et tria correspondentia eis concurrunt in beatitudine, dico quod, sicut patet ex dictis, sunt tria, quæ concomitantur et sequuntur beatitudinem, non autem quod sint de essentia beatitudinis præcise eam accipiendo secundum ejus rationem formalem.

QUÆSTIO VI.

Utrum ad essentiam beatitudinis pertineat gaudium de ipsa beatitudine adepta.

D. Thom. 1. 2. *q.* 4. *art.* 2. Rich. *art.* 3. *quæst.* 6. Durand. *quæst.* 4. Vasq. 1. 2. *d.* 11. *cap.* 6.

1. Argum. 1. affirmativum. Augustin. Quæro consequenter de concomitante beatitudinem : *Utrum ad essentiam beatitudinis pertineat gaudium de ipsa beatitudine adepta?* Videtur quod sic, quia secundum Augustinum 10. Confessionum circa medium, *gaudium de te erit beata vita*, etc.

Secundum. Item, de essentia hujus beatitudinis est ultimata quietatio ; sed gaudium est quædam quies ; ergo, etc.

Tertium. Item, beatitudo est bonum ultimum ; sed delectatio est tale bonum, quia alia quærimus propter delectationem, ipsam autem delectationem quærimus propter se ; gaudium autem est delectatio ; igitur, etc..

Quartum. Item, beatitudo essentialiter ultimo modo perfectissime unit ; sed hoc non potest aliqua potentia, nisi operando, et mediante operatione circa ipsum bonum, et per consequens delectando ; hujusmodi est gaudere ; igitur, etc.

Ratio 1. ad oppos. Contra, Philosophus primo de Anima text. 64. *Nihil aliud est dicere animam gaudere, vel tristari, quam texere vel ædificare*, quia hujusmodi passiones non sunt in anima ; igitur, etc.

Secunda. Item, nihil est de essentia beatitudinis, nisi quod pertinet ad potentias, et ad operationes illius ; sed delectatio vel gaudium non sunt operationes vel passiones advenientes et consequentes ; gitur, etc.

SCHOLIUM.

Sententia, quam videtur D. Thomas, quamque tenet Durand. hic delectationem esse de essentia beatitudinis, [illegible] tribus rationibus, sed rejicitur, quia delectatio est passio [illegible] 1. dist. 1. q. [illegible] et 2. d. 15. et hæc non conjungit [illegible], sed supponit [illegible] secundo, [illegible] objectum beatum, non ut objectum, sed ut [illegible].

2. [illegible] D. Thom. [illegible] Respondeo. Hic supponendum est quod fuit declaratum in primo libro, distinctione prima [illegible], ubi ostensum est quod delectatio non est idem operationi. Est autem

art. 3. q. 6. Probatur 1. quædam opinio, quod delectatio est de essentia beatitudinis, quia si esset aliud realiter a beatitudine, Deus posset separare unum ab altero, et sic aliquis posset esse beatus, et non gaudens, nec complacens sibi in illa, quod videtur absurdum.

Secundo. Item, perfectius est aliquid, si de essentia cujus est, sit aliqua perfectio, sive quando includit essentialiter perfectionem aliquam, quam si non esset nisi concomitanter; sed de ratione beatitudinis est quod sit maxima perfectio; magis autem esset perfectio, si de essentia ejus esset delectatio.

Tertio. Item, addo unam rationem, pœna essentialiter est tristitia; igitur essentialiter præmium erit gaudium. Antecedens patet, quia omnem actum voluntatis voluntas elicit voluntarie et delectabiliter, et nihil tale potest esse pœnale, quia omnis actus, præter tristitiam, est voluntarius et delectabilis, reflectendo se super actum, sicut enim volens volo me nolle, ita nolens nolo me velle aliquid; sed nullum voluntarium potest esse pœnale; igitur essentialiter et formaliter præmium non videtur esse nisi gaudium et delectatio, sive actus delectabilis.

Confirmatur. Confirmatur hoc, quia malum quod est inhonestum, per se pertinet ad pœnam; igitur omne bonum honestum per se pertinet ad præmium et malum pœnæ per se pertinet ad tristitiam; igitur bonum commodi ad gaudium, hoc enim enim est voluntarium et delectabile, sicut illud est involuntarium et tristabile. Sic videtur igitur quod præmium includat essentialiter gaudium et delectationem.

Pro isto potest adduci Philosophus 10. *Ethicorum cap.* 1. *et* 2. *in ratione Eudoxii*, per quam probat quod *felicitas sit in delectatione, et non in operatione, quia omnes appetunt operationem propter delectationem.*

3. Refellitur superior opinio primo. Sed hanc opinionem non sequor, quia videtur mihi oppositum probabile, licet ista etiam sit probabilis et rationabilis; alia tamen opinio est mihi probabilior, scilicet quod delectatio non sit de essentia beatitudinis, quia nulla perfectio intrinseca est beatitudo, quia in se est talis perfectio, tunc enim essentia esset magis beata per se, quam per quodcumque aliud, et quam quodcumque aliud, quod falsum est; igitur beatitudo est talis maxima perfectio, inquantum conjungit alteri per operationem, quod facit aliquem beatum; hoc autem non facit passio, sed operatio, quam sequitur passio ad se. Ratio beatitudinis sumitur a conjunctione ad beans quod non facit passio.

Rejicitur 2. Passiones non habent objecta propria. Item, passiones non habent objecta proprie, quasi sint ratio tendendi in objecta, quia tunc essent operationes, bene tamen passiones habent operationes, sicut pro causis efficientibus; sed operationes habent per se objectum, sicut causam effectivam formalis beatitudinis.

Rejicitur 3. Item, per aliquid similis rationis conjungitur potentia suo objecto in via et in patria; sed in via non conjungitur passione; igitur nec in patria. Conjungitur autem in via per operationem; igitur in patria.

Pro isto facit Philosophus 10. *Ethicorum cap.* 3. qui dicit quod mul-

tas operationes appeteremus, etsi nulla delectatio sequeretur, sicut patet de actibus virtutum, quos frequenter non exercemus propter delectationem; sed delectatio est solum propter operationem.

Delectatio non est præcisa ratio quare aliquid appetimus.

4. **Sententia auctoris. Gaudium non est de essentia beatitudinis.**

Dico igitur ad quæstionem, quod delectatio non est de essentia beatitudinis, nec beatitudo est delectatio voluntatis. Voluntas tamen potest dupliciter considerari, vel prout est activa actus sui, vel prout est passiva, non inquantum recipit actum, sed inquantum est receptiva passionum spiritualium, de quibus passionibus loquitur Augustinus, *de moribus Ecclesiæ*, ubi omnes passiones voluntatis reducit in amorem. Voluntas igitur utroque modo accepta, sive ut activa et elicitiva, sive ut passiva, perficitur ultimato, nam voluntas primo modo dicta perficitur ultimata operatione. Similiter secundo modo dicta perficitur passione ultimata, et sic quilibet perficitur ultimato in suo ordine, et sic delectatio concomitatur beatitudinem, quæ est operatio et gaudium, sive delectatio, quæ est passio, et magis concomitatur beatitudinem, quam securitas, quia delectatio, sive gaudium, est in eadem potentia cum beatitudine, quia est in concupiscibili. Unde delectatio quietat voluntatem, ut est susceptiva passionum, sicut fruitio perficit voluntatem, ut est susceptiva operationum; securitas autem passio non est in virtute concupiscibili, sed irascibili, quia sequitur spem.

Augustin.

Gaudium magis pertinet ad beatitudinem, quam securitas.

5. **Ad primum principale.**

Ad primum principale, quando arguitur de Augustino, quod gaudium de Deo erit beata vita, dicendum quod gaudium et delectatio quædam vita est, sicut omnis passio spiritualis. Unde in vita beata gaudium et fruitio erunt simul, et sic intendit Augustinus, quod gaudium erit vita beata, scilicet cum fruitione, quam consequitur gaudium et delectatio.

Ad

Ad aliud, quando dicitur quod beatitudo est ultimatum bonum, et delectatio est istud bonum, dico quod nunquam quietatio in se est per quietationem in alio. Unde dico quod creatura nunquam quietatur in se per delectationem, quia delectatio non habet in se formaliter quietationem, nisi per operationem; et ideo solum per operationem potest aliquis quietari in ultimo bono.

Ad

Ad aliud, quando dicitur quod beatitudo essentialiter unit bono ultimo, dicendum quod non omne ultimum est finis, sed optimum, et ideo beatitudo non est de bono ultimo, nisi sit optimum. Ad delectationem autem non ordinatur fruitio, sed delectatio sequitur fruitionem; igitur fruitio magis unit optimo quam delectatio.

6.

Sed quomodo beatitudo consistet in fruitione, et non in delectatione, quia videtur contrarium esse verum. Supra enim probatum fuit quod beatitudo consistit in fruitione, et non in visione, quia perfectior operatio est, cum sit ultimior: illa enim quæ sunt ultima generatione, sunt perfectiora, et priora perfectione; sed delectatio est ultimior fruitione, secundum te, igitur et prior perfectione, et per consequens bea-

titudo erit in delectatione, et non in fruitione.

Solutio.

Respondeo quod delectatio et omnis passio est posterior generatione quam operatio, quam consequitur; sed non propter hoc sequitur quod sit prior perfectione, quia illa regula Philosophi intelligitur quando prius et posterius sunt in eodem genere, puta in genere operationis, sicut visio et fruitio, vel in genere passionum. Non igitur tenet propositio Philosophi in diversis generibus, quia substantia prior est generatione accidentibus, non tamen accidens est perfectius substantia, et ita in diversis generibus communiter oppositum illius propositionis est verum. Dico *communiter*, non dico *semper*, quod sit sicut hîc comparando visionem ad fruitionem, licet sint in genere operationis, ut transcendenter accipitur operatio, non tamen in eodem genere proximo, quia una est in genere apprehensivi, et alia in genere appetitivi; sed hîc in proposito non fit comparatio inter operationes, sed operationis ad passionem, et ideo non tenet, nec est contra dictum meum supra de fruitione et visione.

Non semper generatione posteriora sunt perfectiora.

7. Ad quartum.

Ad aliud, quando dicitur quod unitur ultimato per delectationem, dico quod non unitur ultimato simpliciter, sed tantum unit voluntatem ultimato objecto in ordine passionum, quas voluntas recipit, et inquantum est receptiva passionum, non operationum; per operationem voluntas unitur ultimato simpliciter objecto, et ideo in ea tantum est beatitudo.

Ad argum. ex Philos. in oppositum.

Ad argumentum Philosophi, qui probat quod *gaudere et tristari in anima, non est nisi sicut texere,* dico quod tales passiones cum transmutatione non sunt in anima, sive in parte intellectiva, tamen aliter possunt esse ibi, scilicet illæ quæ sequuntur operationem intellectus et voluntatis, quæ consistunt in quiete, et non in transmutatione; nec Philosophus negat hoc, imo probat quod delectatio est consequens operationem optimam, in qua felicitas consistit 10. *Ethicorum,* etc.

8. Ad 1. arg. pro sententia D. Thomæ.

Ad primum argumentum alterius opinionis, quando dicit quod si delectatio esset aliud realiter a beatitudine, Deus posset separare unum ab altero, dico quod eodem modo per istud posset argui quod fruitio potest esse sine visione, quia Deus de potentia absoluta potest separare unum ab altero, et tunc erit aliquis beatus sine visione, et e converso. Similiter potest causare visionem in Angelo sine fruitione, et tunc erit beatus in sola visione, quantum ad illum actum, si tamen beatitudo consistet in visione. Dico igitur quod si delectatio separetur a fruitione, adhuc remaneret beatus, sed non haberet omnia, quæ requiruntur ad beatitudinem, scilicet consequentia ad eam, haberet tamen necessaria et prima. Sic igitur dico quod de potentia absoluta Dei potest esse aliquis beatus sine delectatione.

De potentia absoluta potest gaudium separari a beatitudine.

Ad secundum.

Ad aliud, quando dicitur quod beatitudo esset perfectior, si delectatio et gaudium essent de essentia ejus, dico quod verum est, si pos-

set esse de essentia ejus, sic enim homo secundum istam rationem esset perfectior, si asinus esset de essentia ejus. Hic autem delectatio non potest conjungere cum objecto, imo contra naturam delectationis esset, si esset de essentia beatitudinis, quæ est operatio, et ponitur tantum esse objecti, et finis ultimi, et istud non potest esse de ratione delectationis, quia præsupponit hujusmodi unionem et conjunctionem potentiæ cum objecto.

9. Ad tertium. Ad aliud, quando dicitur, pœna est tristitia essentialiter, igitur præmium est essentialiter gaudium, nego consequentiam, quia non est simile, eo quod nihil est pœna, nisi pro quanto est involuntarium. Præmium autem nihil est nisi voluntarium; pœna igitur non potest esse actus voluntatis, quia omnis actus voluntatis, sive sit *nolle*, sive *velle*, semper est voluntarius; præmium autem semper est actus voluntatis, et sic est in actu; non igitur est passio, nec in passione; omnis autem pœna est passio, quia tristitia, vel cum tristitia.

Pœna non potest esse actus voluntatis, præmium vero sic.

Instantia. Sed si arguatur de miseria, tunc magis apparet argumentum, quia illa essentialiter opponitur beatitudini; sed miseria essentialiter non est nisi tristitia; igitur præmium, vel beatitudo, est essentialiter gaudium; igitur delectatio est de essentia beatitudinis.

Miseria non est essentialiter pœna, nec tristitia, sed culpa tantum.

Respondeo, negando antecedens, quia miseria non est essentialiter pœna vel tristitia, sed est essentialiter culpa, et sola culpa facit hominem miserum. Et si dicas, quod miseria est essentialiter tristitia, dico quod non est, nisi ratione culpæ, sed culpa est male velle; sic per oppositum præmium erit bene velle in operatione, et sic bonum commodi potest esse voluntarium et præmium maximum Beati, et maximum gaudium sibi.

QUÆSTIO VII.

Utrum natura humana sit inferior natura, quæ est capax beatitudinis?

Gabriel hic quæst. 1. art. 3. dub. 2. Basol. q. 5. a. 1. et 2. Syphus 2. Metaph. d. 3. cap. 6. Vasquez 1. 2. d. 29. cap. 6. Vulp. disp. 3. Metaph. *quæst.* 1.

Videtur quod non, quia anima humana est magis intima natura, quam natura humana, quæ est ex corpore et anima; igitur natura humana non est intima natura capax beatitudinis. 1. Argumentum primum negativum.

Item, gradus diversi sunt attingendo finem ultimum; sed hoc non est nisi quia sunt diversi gradus in natura; igitur, etc. Secundum.

Item, aliæ naturæ inferiores ultimate quietantur; ergo ultimo beatificantur, et sic natura humana non erit intima in capacitate beatitudinis. Tertium.

Item, Deus est primum efficiens omnium; sed primo efficienti correspondet ultimus finis; igitur Deus est finis immediatus omnium, et per consequens omnis natura erit æque capax beatitudinis, et sic natura humana non erit intima natura capax beatitudinis. Quartum.

Contra, Augustinus 14 de Trinit. cap. 28. *ea capax est beatitudinis, inquantum est imago Dei*; imago non est in natura inferiorum. Sensus ad oppositum Augustini.

Item, inferiores quam natura humana non operantur nisi per potentias organicas; non autem potest esse potentia organica capax beatitudinis, quia talis potentia non est circa objectum immateriale; sed anima rationalis potest esse circa objectum immateriale, et sic est natura infima, quæ possit esse capax beatitudinis.

SCHOLIUM.

Ostenso ex Scriptura naturam humanam esse beatificabilem, ponit sententiam Philosophi, qui videtur nobis negare aliam notitiam de prima substantia possibilem, nisi confusam et obscuram. Rejicitur primo, quia objectum beatitudinis est sub objecto adæquato intellectus. Secundo, potentia sensitiva cognoscit intuitive; ergo et intellectus. Ratione ergo naturali probabiliter suadetur possibilitas intuitivæ visionis Dei, de quo late Doctor q. 1. prologi. et 1.d. 3. q. 3.

2. Respondeo, quod hominem esse capacem beatitudinis planum est ex Scriptura. Unde *prim. Corinth.* 4. *cap. et primæ Joannis, cap.* 3. dicitur quod *beati erunt æquales Angelis in patria*, etc. unde certum est ex hoc quod erit natura humana capax beatitudinis.

Quæ Philosophi de beatitudine, ut sic et de nostra quam speramus, sensere.

Sed utrum sit capax secundum intentionem Philosophorum, de hoc est dubium. Unde Philosophus ponit in communi definitionem beatitudinis *in primo Ethicorum*, et specialiter *in* 10. Sed utrum de beatitudine in speciali, quam nos ponimus, possemus rationem habere, vel aliquem certum et specialem conceptum? diceret Philosophus quod non, quia non possumus habere aliquem conceptum de beatitudine, nisi ex sensibilibus, *Primo Posteriorum*, et per sensibilia, et hoc per cognitionem abstractivam tantum; igitur per naturalem rationem non potest inquiri propria ratio beatitudinis, sed tantum in universali, inquantum consistit in cognitione primæ substantiæ in universali confuse et obscure cognitione abstractiva, et per consequens non sumus capaces beatitudinis secundum ejus propriam rationem,

Sed tunc arguitur quod desiderium naturale est ad cognoscendum illud objectum beatificum, ut præsens clara et nuda visione; cum igitur desiderium naturale non sit frustra, tunc natura humana videtur esse capax beatitudinis secundum propriam ejus rationem, sicut nos ponimus, et quod hoc est probabile per rationem naturalem, quia ad hoc est desiderium naturale, ut dictum est. 3.

Variæ rationes et instantiæ pro et contra Philosophos.

Sed hoc nihil valet, quia ante oportet probare quod hoc desiderium sit naturale et desideratum possibile, quam ostendatur esse in anima humana tale desiderium, et hoc si loquaris de desiderio sequente naturaliter rationem rectam, non phantasticam, sicut de hoc dictum est *supra*. Unde nec Philosophus scivit aliam felicitatem, nec desideravit alium statum ex ratione, quam ponendo illam felicitatem quam posuit.

Sed contra, appetis et scis Deum, et tamen non habes, nisi notitiam confusam et obscuram de Deo; eodem modo potest esse desiderium naturale beatitudinis secundum rationem propriam ejus.

Sed appetisne aliquid ultra con-

fusum et cognitum? Philosophus diceret quod non, et quod Sol est magis visibilis in se, quam ego viderem, et quod visio aquilæ est clarior quam visio oculi mei, non tamen ex hoc concluditur quod desiderem illum videre in rota sua, quia non competit oculo meo, nisi quod sic tantum videam.

Sed appetisne desiderio naturali amplius videre Solem, et habere aliam visionem perfectionem? Dico quod non, et Philosophus etiam diceret quod non.

4. Sententia Doctoris. Dico igitur duo ad propositum: Primo, quod natura humana est capax beatitudinis, secundum propriam ejus rationem, sicut nos ponimus beatitudinem. Secundo, ostendo quod nulla alia natura inferior sit capax istius beatitudinis, quæ est simpliciter beatitudo. Primum potest probari sic, et est ratio satis probabilis:

Probat primo ex parte objecti naturam humanam esse capacem veræ beatitudinis. Omnis potentia, quæ habet aliquod primum objectum adæquatum, potest per se in quodlibet contentum sub illo objecto ex natura sua. Sed primum objectum intellectus humani est ens, vel verum in communi, ut non limitatur ad sensibilia; igitur impossibile est quod quietetur, nisi in optimo, sicut apparet de visu, qui habet omne visibile pro objecto, non quietatur nisi in pulcherrimo; igitur beatitudo non erit tantum in conceptione universali nisi habeat præsens objectum.

5. Quid sit objectum intellectus nostri? Sed dices, quod forte Philosophus responderet ad minorem, dicens quod primum objectum intellectus nostri non est ens in analogia ad omnia entia, sed tantum ens, quod est commune ad quidditates materiales. Sed Philosophus si sic diceret, tunc nihil responderet, et etiam sic destrueret dicta sua, quia sub ratione universaliori, quam sit quidditas materialis, potest aliquid a nobis intelligi, et hoc habemus per experientiam, ut ipse dicit 4. *Metaph. text.* 1. quod est quædam scientia, quæ speculatur ens inquantum ens, quæ est Metaphysica; talis scientia est possibilis homini secundum eum; igitur intellectus noster habet aliquid communius pro objecto adæquato, quam sit quidditas rei materialis.

Si dicatur, volo quod consideratio et cognitio universalioris objecti, quam sit quidditas materialis, sit possibilis intellectui nostro; sed hoc non est nisi ut est conceptus causabilis a quidditate materiali, et sic stabit cognitio nostra circa materialia et sensibilia.

Sed istud non est nisi fuga, et arguo contra ponendo hanc rationem: Impossibile est felicitatem naturalem esse in illo actu, qui est imperfectior cognitione rei sensibilis, sive qui est de ente per actum sensuum; sed quicumque conceptus de sensibilibus habitus per intellectum, est perfectior simpliciter, quam cognitio sensibilis: ergo, etc. Probo minorem, quia impossibile est objectum cum intellectu agente causare aliquem conceptum perfectiorem suo verbo concepto, quia illud verbum conceptum est adæquatum memoriæ, igitur si causaret alium conceptum, non erit perfectior, quia quicumque conceptus, qui potest haberi de istis sensibilibus, est imperfectior alio, qui potest ha [illegible]

beri de ipsis in se; igitur impossibile est ex sensibus haberi aliquem conceptum de Deo perfectiorem vel ita perfectum, quam sit alius, qui non est ex sensibus, sed aliunde possibilis haberi.

6. Probat 2. ex parte actus. Item, ex parte actus arguo sic: In actu cognitionis, ut cognitio est, perfectius est attingere objectum in se; si ergo hæc conveniant inferiori potentiæ, multo magis conveniunt superiori; sed sensui competit cognitio intuitiva, quæ habetur ad objectum in se ut præsens; igitur hoc competit cognitioni intellectivæ, et est capax intuitionis objecti. Et probatur quod sit perfectio intellectus nostri talis cognitio intuitiva, quia aliter nisi per istam cognitionem non cognosceretur actus visibilis inhærens intellectui; igitur si intellectus potest habere cognitionem intuitivam respectu alicujus intelligibilis, erit simpliciter capax talis intellectionis respectu cujuscumque intelligibilis, sicut visus respectu omnis visibilis habet intuitivam; et sic possibile est per actum intellectus nostri conceptu proprio non causato ex sensibilibus, neque ex creaturis, tendere intuitive in tale objectum; igitur intellectus est capax beatitudinis proprie et in speciali dictæ secundum propriam rationem objecti beatifici, quod potest ut præsens intueri.

Perfectio competens superiori convenit etiam inferiori in eodem genere.

7. Nulla natura inferior humana est beatificabilis. De secundo principali, dico quod nulla alia natura inferior, quam sit natura humana, potest simpliciter esse capax beatitudinis, ut natura sensitiva, nisi tantum beatitudinis secundum *quid*. Quod autem inferior natura non sit simpliciter capax beatitudinis, probo, quia nulla potentia organica potest conjungi objecto immateriali; sed omnis natura, vel potentia sensitiva est cum organo corporali; igitur, etc.

Bruta beantur secundum quid. Addo etiam quod aliqua natura inferior est capax beatitudinis secundum *quid*, quod sic probo: Quæcumque potentia potest conjungi ultimate suo objecto, est beatificabilis in illo, licet non sit simpliciter optimum, et dico *non simpliciter optimum*, quia non melius se; nulla enim potentia sensitiva conjungitur suo objecto optimo, nisi propter operationem. Omnis autem operatio sensitivi est animati, objectum autem suum nec est animatum, nec perfectio animati; sicut sunt sensus et sensationes, sive operationes; sic igitur non possunt conjungi potentiæ sensitivæ suo proprio objecto, et ultimo, ut meliori se, sed nec ita perfectiori, et per consequens non est simpliciter beatificabilis in illo, sed tantum secundum *quid*.

8. Quæ carent omni operatione licet habeant factiones, nec secundum quid beati possunt. Ex hoc sequitur quod quædam naturæ non possunt beatificari secundum *quid*, sicut sunt illa, quæ sunt factiva tantum, et non operativa; unde talia non sunt perfecta, ex hoc quod aliquid faciunt. Non enim perfectior est aliquis in se, quia facit aliquid, vel producit, et ideo omnia inferiora sub potentiis sensitivis, licet habeant actiones et perfectiones, non tamen habent operationes immanentes, et ideo non nisi secundum *quid* possunt beatificari.

Instantia removetur. Si dicas quod grave quiescit in centro, et habet actionem et operationem circa centrum, et beatifi-

catur secundum *quid*, inquantum quiescit ibi secundum operationem. Dico, quod grave non habet operationem, et si habet actionem, quæ est motus gravis, non tamen circa centrum aliquid operatur, quia non est nisi quædam actio et motus, ex quo causatur illud *ubi*, in quo vel per quod dicitur grave in centro quiescere.

...etari in ...ro non est ...ratio.

Sic igitur dico, quod natura humana est simpliciter beatificabilis, et simpliciter capax beatitudinis creatæ circa objectum beatificum, et etiam aliqua alia sunt beatificabilia secundum *quid*, ut quæ habent actionem vel factionem tantum.

...natura ...mana beatificabilis ...pliciter.

9. Ad primum principale.

Ad primum argumentum, dicendum est quod consequentia non valet ; non enim sequitur, anima est beatificabilis, igitur aliqua natura inferior homine est beatificabilis ; anima enim est infima natura beatificabilis, non pars ; sed cujus forma est immediate susceptiva, ejus totum mediate suscipit, et ideo ex quo beatitudo primo est in anima, sequitur quod homo beatificatur.

Ad secundum.

Ad secundum, cum arguitur quod in ordinatione ad finem quædam attingunt finem illum immediatius, dico quod omnis natura intellectualis immediate attingit finem per operationem, licet sit ordo inter attingentia secundum gradus perfectionis. Unde in ordinatis ad finem est ordo in perfectione attingendi finem, quia quædam perfectius, quædam imperfectius. Sed non est ordo per mediationem et immediationem in actu attingendi, ut per finem medium, vel sine fine medio, quia omnis intellectus habet totum ens pro objecto ; ideo nullus potest quietari nisi in optimo objecto in genere entium, sicut unus, si haberet totum genus visibilium pro objecto, non quiesceret, nisi in objecto perfectissimo visibili.

...otentia ...atum in ...ptimo ...ntento ...ab suo ...jecto ...ietatur.

Ad tertium, quando arguitur quod aliqua inferiora quietantur ultimate, dico quod verum est, ultimate debita, et competente eis, sed non ultimate simpliciter, quia non sunt capaces illius quietudinis, et ideo nec simpliciter beatificantur.

Ad tertium.

Ad ultimum, quando arguitur quod omnia immediate attingunt Deum, ut finem suum, dico quod finis dupliciter accipitur : Uno modo pro causa finali ; alio modo accipitur pro ultima perfectione rei. Primo modo Deus est immediatus finis omnium sicut est immediata causa finalis omnium, nam causa finalis non est nisi per quam amatam producens producit effectum; Deus autem universa propter se creavit, unde Deus diligens se propter se fecit hæc, non autem propter finem secundo modo. Quando igitur arguitur : Deus est immediatus finis omnium, verum est de causa finali. Et quando dicitur, igitur omnia immediate attingunt Deum, ut finem, verum est arguendo uniformiter. Et quando infertur, igitur omnia habent finem in quo beatificantur, variatur finis, quia beatitudo est ultima perfectio conjungens optimo, et hoc non convenit omnibus entibus.

Ad ult.

Deus est ... omnium ..., ... finis, ...

QUÆSTIO VIII.

Utrum homines summe et de necessitate velint beatitudinem?

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 5. *art.* 8. *et* 1. *part.* *q.* 12. *art.* 1. Henric. *quodl.* 3. *q.* 7. D. Bonavent. *hîc art.* 2. *q.* 2. Rich. *art.* 2. *q.* 1. Durand. *q.* 8. Palud. *q.* 7. Soto. *q.* 1. *art.* 1. Vasq. 1. 2. *disp.* 22. Scot *id Oxon. hic. quæst.* 9. Vide 9. *Metaph. q.* 15.

1. Argument. negativum primum. Augustin. Quod non videtur. Primo, quia *nihil amatur nisi cognitum,* secundum Augustinum 1. *de Trinitate, cap.* 1. Sed non omnes homines cognoscunt beatitudinem, sicut patet ex diversis operationibus diversorum circa beatitudinem, 1. *Ethic. cap.* 2. igitur, etc.

Secundum. Item, damnati non appetunt beatitudinem. Illud enim, de quo quis desperat, non appetit, aut tenuiter, secundum Augustinum 10. *de Trinit. cap.* 1. sed damnati desperant de beatitudine consequenda; igitur eam non appetunt.

Confirmatur. Et confirmatur, quia ostensum, sive apprehensum sub ratione impossibilis non appetitur; nihil enim apprehenditur, nisi inquantum apprehenditur, ut bonum possibile sibi; sed damnati apprehendunt beatitudinem, ut impossibilem eis inesse; igitur eam non appetunt.

Tertium. Item, quod non omnes necessario appetunt, quia si necessario homines appeterent beatitudinem, mererentur in appetendo eam. Consequentia patet, quia nullus meretur in eo, quod vitare non potest, nec demeretur, cum sit voluntarium peccatum et meritum; consequens videtur falsum, quia in appetendo ea quæ sunt ad finem, aliquis meretur; sed ea quæ sunt ad finem, appetuntur appetitu finis; unumquodque autem propter quod, et illud magis; igitur meretur quis magis in appetendo et volendo finem.

Quartum. Item, quod non summe omnes finem appetant, videtur, quia actus in summo conveniens alicui potentiæ, non compatitur secundum alium actum; quanto enim magis est dispersa secundum diversos actus, tanto minus operatur intense secundum unum actum; sed appetitus finis compatitur secum alium actum, aliter enim voluntas appetens finem non posset uti eo quod est ad finem.

2. Ratio opposita. Augustin. Contra, Augustinus 13. de Trinitate cap. 8. *Beati omnes esse volunt, ut veritas clamat;* sed quod contingenter convenit alicui, aliquando convenit sibi, et aliquando non; igitur veritas non clamaret semper, quod omnes volunt esse beati.

Secunda. Augustin. Item, Augustinus 18. *de Trinitate, cap.* 5. ait quod *summe ardentissimo amore omnes finem appetunt.*

Tertia. Item, 2. Physicorum, text. 89. et 7. Ethicorum, cap. 12. *Sicut principium in speculabilibus, ita finis in operabilibus.* Sed intellectus necessario et summe appetit ultimum finem, quia est beatitudo. Quod appetat summe, ait Philosophus primo Ethicorum, cap. 1. *Bene dixerunt antiqui, quod bonum est quod omnia appetunt.* Sed sicut simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis, ita et maxime ad maxime; igitur maximum bonum, quod est beatitudo, maxime omnes appetunt.

Præterea, secundum Anselmum,

[illegible]elm. concord. lib. arb. c. 26. voluntas non potest non velle summe bonum commodum; ergo, etc.

Juxta hoc quæritur:

QUÆSTIO IX.

Utrum propter beatitudinem appetatur quidquid appetitur?

D. Thom. 1. 2. *q.* 1. *a.* 6. *et hic q.* 1. *art.* 6. Durand. 2. *d.* 38 *q.* 4. Vasq. 1. 2. *d.* 2., [illegible] *et* Scot. *in Oxon. hic quæst.* 11. *et* 2. *Metaph. q.* 11. *et citati pro quæstione præcedenti.*

1. Argument. primum confirmativum. Augustin. Videtur quod sic. Augustinus 13. de Trinit. cap. 5. *omnes beati esse volunt, et propter hoc cætera quæcumque appetunt*, etc.

Secundum. Item, principium in unoquoque genere est causa aliorum in illo genere; igitur in genere appetibilium, cum primum appetibile sit beatitudo, erit causa appetibilitatis in aliis; igitur alia omnia appetuntur propter beatitudinem.

Tertium. Item, si aliquid aliud appeteretur, et non propter beatitudinem, igitur appetitur ut beatitudo; igitur si aliquid non appetitur propter beatitudinem, sequitur quod appetitur secundum beatitudinem; igitur quidquid appetitur, appetitur propter beatitudinem, vel ut beatitudo.

Ratio ad oppositum. Contra, non omnis appetens cognoscit beatitudinem; igitur non omnis appetens appetit propter beatitudinem. Consequentia patet, quia nihil appetitur, nisi contingenter.

Secunda. Item, si omnis appeteret propter beatitudinem, quidquid aliud appetit, tunc quicumque appeteret, haberet simul duos actus appetendi in voluntate. Probatio consequentiæ, non potest quis appetere aliquid propter beatitudinem, nisi appeteret beatitudinem, igitur omnis appetens aliquid non solum appeteret illud, sed etiam beatitudine appeteret, et duos actus haberet simul.

SCHOLIUM I.

Ostendit appetitum naturalem non esse actum elicitum, nec distingui in re ab eo cujus est, docet primo, beatitudinem etiam in particulari, naturaliter appeti a quocumque.

Respondeo ad primam quæstionem, quod duplex est appetitus, sive voluntas, scilicet naturalis et libera. Potest enim voluntas considerari, ut est quædam natura, et inquantum habet inclinationem, et appetitum naturalem ad suam propriam perfectionem, sicut quæcumque alia natura. Primo igitur videndum est de voluntate quantum ad ejus velle naturale, inquantum natura quædam, secundo quantum ad ejus velle liberum, inquantum appetit libere. [illegible]

Quantum ad primum videndum est, quis sit appetitus naturalis? Dico quod non est actus elicitus, qua appetitus naturalis voluntatis se habet ad voluntatem, sicut appetitus naturalis intellectus se habet ad intellectum, sed in intellectu appetitus naturalis non est elicitus; igitur nec in voluntate. Appetitus naturalis non est actus elicitus. Probatur primo.

Item, appetitus naturalis perpetuo inest voluntati; si igitur esset actus voluntatis elicitus, aliquis actus elicitus perpetuo inesset voluntati; sed nullum actum elicitum perpetuo habet voluntas, quia illum tunc potuissemus experiri Secundo.

in nobis; inconveniens enim est operationem perpetuo inesse nobis, et illam nos latere; sed hoc est inconveniens, secundum Philosophum de habitibus.

Tertio. Item, si esset actus elicitus in voluntate, essent duo actus oppositi in voluntate simul, quia voluntas potest velle libere oppositum illius, quod appetit appetitu naturali, sicut Paulus, qui dixit secundum appetitum naturalem, *nolumus expoliari, sed supervestiri,* 2. Cor. 5. voluit appetitu libero ad Philip. 1. *dissolvi, et esse cum Christo;* non ergo appetitus naturalis est magis actus elicitus in voluntate, quam appetitus naturalis in lapide.

5. Appetitus naturalis quis. Voluntas necessario summe et perpetuo appetit beatitudinem. Probatur primo.

Quid ergo est? Dico quod est inclinatio ad ipsam perfectionem, sicut in aliis non habentibus appetitum liberum. Et de isto appetitu loquitur Philosophus *primo Physicorum, text.* 81. quod materia appetit formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. De isto appetitu non libero, sed naturali, apparet quod voluntas necessario, sive perpetuo et summe appetit beatitudinem, et hoc in particulari. Quod *necessario*, patet, quia natura non potest manere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem. Tolle ergo istam inclinationem, et tolles naturam; sed appetitus naturalis non est nisi talis inclinatio ad propriam perfectionem. Similiter voluntas ut natura necessario appetit suam perfectionem, quæ maxime est beatitudo, et hoc appetitu naturali.

Secundo. Quod *summe* appetit, probatur, quia summa inclinatio naturæ est ad summam perfectionem. Si ergo natura appetat suam perfectionem, summe appetit summam perfectionem. Sic arguit Philosophus primo Metaphysicæ in prooemio: *Si omnes homines naturaliter scire desiderant, igitur maximam scientiam summe desiderabunt.* Cum igitur summa perfectio voluntatis sit beatitudo, sequitur quod voluntas ut natura summe appetit.

Item, si necessario ut natura, appeteret eam, igitur summe appetit eam. Consequentia patet, quia in cujus potestate non est tendere, in ejus potestate non est remisse tendere; igitur si voluntas ut natura determinetur necessario ad appetendum beatitudinem; igitur summe ut natura appetit eam. Tertio. In cujus potestate non est timere, ejus non erit remisse tendere.

Quod in particulari sic naturaliter appetit beatitudinem, patet, quia ille appetitus est ad perfectionem, in qua voluntas realiter perficitur; sed perfectio realis non est aliquid universale, sed singulare; igitur appetit beatitudinem in particulari. Beatitudinem appeti in particulari appetitu naturali.

Item, illud *appetere* non est actus sequens cognitionem, quia tunc non esset naturalis, sed liber; universale autem non est, nisi objectum intellectus, vel aliquid consequens operationem intellectus; igitur iste appetitus in voluntate est respectu beatitudinis in particulari.

SCHOLIUM II.

Secundo, de appetitu elicito, ponit sententiam D. Thomæ tenentis eum esse necessarium respectu beatitudinis in universali, sed non in particulari, quam rejicit clare, de quo in Oxon. 1. d. 1. q. 4. et supra hac d. q. 5. et collat. 15. 16. et 17. Probat quinque rationi-

bus claris, non posse necessitari ad beatitudinem in universali, quin necessitetur ad eamdem in particulari. Resolvit ergo ad neutram necessitari, ut in pluribus tamen, voluntas actu elicito, vult beatitudinem utramque, quando ostenditur, quia difficile est non sequi appetitum naturalem.

6. Henr. Quodl. 3. q. 7. et Thom. supra. An beatitudo in particulari summe appetitur. Quantum ad secundum articulum de appetitu libero, an omnes isto appetitu, necessario et summe appetant beatitudinem? Est una opinio, quæ ponit quod sic, in universali tamen, et non in particulari. Rationem primi assignant talem, quia illud necessario appetitur, in quo est nulla ratio mali, nec defectus boni; hujusmodi est beatitudo in universali; igitur ex hoc sequitur quod summe appetitur, quia in cujus potestate non est actus, sive agere, in ejus potestate non est intense vel remisse agere. Dicunt quod in particulari non necessario appetitur, quia tunc non posset aliquis peccare. Dist. 1. quæst. 3. Contra hanc opinionem diffuse fuit argutum *in primo libro* in illa quæstione : *An apprehensio in universali fine necesse sit frui illo.* Quantum tamen ad præsens videtur mihi quod ista contradictionem implicant, quod omnes appetant necessario beatitudinem in universali apprehensam, et tamen non in particulari, quia si beatitudo in universali apprehensa appetitur necessario propter hoc, quia in ea est omnis ratio boni, et nulla ratio mali, nec defectus boni, et cum in beatitudine in particulari plenius inveniatur omnis ratio boni, et nulla ratio mali, nec defectus boni, quam in beatitudine in universali, sequitur quod tunc finem, sive beatitudinem in particulari apprehensam necessario omnes appeterent.

Contradictio ut omnes appetere beatitudinem in universali, non in particulari.

Item, universale non includit perfectionem majorem quam particulare, imo particulare magis videtur addere perfectionem supra universale; igitur beatitudo in universali non dicit majorem perfectionem, quam beatitudo in particulari. Si igitur impossibile sit non appetere beatitudinem in universali apprehensam, quia in ea non est aliqua ratio mali, multo minus poterit finis in particulari non appeti.

Item, si voluntas necessario appeteret beatitudinem in universali, ista necessitas in volendo debet poni propter inclinationem naturalem voluntatis ad beatitudinem. Sed inclinatio naturalis est ad aliquid particulare, et non ad universale, ut prius patuit; igitur multo magis ponetur necessitas in voluntate in appetendo ultimum finem in particulari.

Item, quomodo stant simul quod voluntas necessario appetat beatitudinem in universali comprehensam, et intellectus non dubitet, sed dictet quod beatitudo non sit nisi in isto fine particulari, et tamen quod voluntas non necessario velit illum finem in particulari? Hoc non est aliud quam dicere quod voluntas idem appetat necessario, et non necessario.

Respondeo igitur quantum ad istum articulum, quod si voluntas viatoris, ut in pluribus, velit beatitudinem in universali apprehensam, et in particulari, quando intellectus non dictat in illo parti- 7.

culari esse beatitudinem, tamen non necessario vult beatitudinem, nec in universali, nec in particulari. Ratio est ad hoc, quia necessitas in causa superiori non potest esse a necessitate causæ inferioris, quia causa inferior non potest determinare modum agendi causæ superioris, sicut nec potest determinare ad agendum; igitur causa superior, si necessario agat, hoc habebit per intrinsecum suum *esse*, et ex propria natura. Si igitur voluntas habet necessitatem ad volendum aliquid, illa necessitas convenit ei ex ratione sui, et non ex alia causa inferiori.

Non necessitatur causa superior ex necessitate inferioris.

Si voluntas necessario vellet beatitudinem intellectus, eam necessario apprehenderet semper.

Tunc ulterius arguo : Causa superior, si necessario agat, eadem necessitate movet inferiores causas ad agendum, quarum actiones necessario requiruntur ad actionem sui ; cum igitur ad actionem voluntatis in volendo requiratur apprehensio in intellectu, sequitur quod si voluntas necessario velit beatitudinem, necessario determinaret intellectum ad semper considerandum de beatitudine, quod falsum est.

8. Voluntas ut in pluribus vult beatitudinem in universali et particulari.

Dico igitur quod contingenter vult finem et beatitudinem, tam in universali quam particulari, quamvis, ut in pluribus, appetat beatitudinem in universali, et etiam beatitudinem in particulari, quando intellectus prius non dubitat quod beatitudo consistat in illo particulari. Unde si aliquis appetat beatitudinem, et simul credat quod beatitudo simul consistat in fruitione essentiæ divinæ, ut in tribus personis, pro tunc vult illum finem in particulari appetitu libero, sed non eodem vult media, quibus attingitur ille finis, quia non vult virtuose vivere.

Quod autem ut in pluribus voluntas velit beatitudinem, hoc ideo est, quia voluntas, ut in pluribus, sequitur inclinationem appetitus naturalis; impossibile enim est quod voluntas per aliquem habitum habilitetur, sive inclinetur ad volendum aliquid, nisi per inclinationem appetitus naturalis. Cum igitur per habitum potest voluntas tantum habilitari, quod ut in pluribus sequitur inclinationem illius habitus, imo delectabiliter operatur secundum ejus inclinationem, multo magis voluntas vult, ut in pluribus, illud ad quod inclinat appetitus naturalis; et ideo justus isto habitu, vel quocumque habitu cum difficultate eligit mortem, et est sibi materia patientiæ, quia est contra inclinationem naturalem.

Cum igitur omnes appetitu naturali appetant beatitudinem, ut prædictum est, sequitur quod voluntas ut in pluribus appetit, vel vult beatitudinem.

SCHOLIUM III.

Explicat optime, nullo modo necessitari voluntatem ad nolendum miseriam, sed tantum, quod non possit illam velle, sicut nec beatitudinem nolle ; et exponit quomodo susceptivum possit privari aliquo sine eo, quod determinetur ad oppositum.

Sed estne iste actus voluntatis naturalis, quo ipsa vult beatitudinem? Dico quod non proprie, quia non est inclinatio naturalis ad beatitudinem, quæ dicitur *velle* na-

9. Quomod[o] volitio libera be[a]titudin[is] dicitur naturali[s].

turale voluntati, ut natura est, potest tamen dici actus naturalis, quatenus est conformis inclinationi naturali; propter quod dicit Augustinus in Enchiridio, c. 105. *culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus*; unde sicut dicitur aliquod *velle* virtuosum, non quia intellectus elicit illum actum, quia, ut credo, nullus habitus est totale principium elicitivum actus, sed ideo dicitur actus virtuosus, quia est conformis inclinationi virtutis, et elicitur secundum inclinationem virtutis. Sicut in opposito de volitione beatitudinis, quæ potest dici naturalis, quia est conformis inclinationi naturali voluntatis, et non quod sit actus mere naturalis, sed est liber, non tamen est *velle* deliberatum; hæc enim, volitio scilicet deliberativa est eorum, quorum est electio, ut eorum quæ sunt ad finem, et de illo quod conclusum est per syllogismum practicum.

10. An necessario nolumus miseriam. Sed hic est unum dubium, quod si, secundum Augustinum in dicta auctoritate, non possumus velle miseriam, igitur similiter non nolle miseriam. Sed sequitur, si necessario nolo miseriam, igitur necessario volo beatitudinem. Hæc consequentia patet dupliciter, primo, quia non est minor habitudo beatitudinis ad *velle* quam mali, sive miseriæ ad *nolle*. Secundo quia actus nolendi non est nisi in virtute alicujus volitionis, ideo enim nolo aliquid, quia volo aliud; sed causa est perfectior suo effectu; igitur magis necessario volo beatitudinem, cum nolo miseriam.

Respondeo, quod nec necessario volo beatitudinem, nec necessario nolo miseriam. Unde non sequitur, non volo *esse* miser; igitur nolo miseriam, sive nolo *esse* miserum. [illegible] Nec sequitur, non possum velle *esse* miserum, ergo de necessitate nolo *esse* miserum, quia *nolle* est actus voluntatis positivi, sicut et *velle*, et ita liberum est unum sicut et aliud. Ideo neutrum necessario elicit circa quodcumque objectum, et ideo possum non elicere *nolle* circa malum, sicut et *velle* circa bonum, tamen sicut circa malum ostensum non possum elicere actum voluntatis nisi *nolle*, ita nec circa bonum nisi *velle*; ideo deberet sic arguere: Non possum velle *esse* miserum, igitur non possum odire beatitudinem; sed hoc non sequitur, igitur necessario volo beatitudinem, quia nullum *velle* necessario elicitur a voluntate, ut *supra* ostensum est. [illegible]

Sed adhuc dicetur objiciendo, quod nullus actus necessario aufertur ab aliqua potentia, nisi propter determinationem ad actum oppositum, sicut ab igne non aufertur necessario frigus, nisi propter determinationem ejus ad calorem; nec a superficie, a qua aufertur aliquis color, nisi propter determinationem ejus ad oppositum colorem; igitur in voluntate non est impossibilitas ad nolendum beatitudinem, nisi quia necessario determinatur ad actum oppositum, scilicet ad volendum beatitudinem. 11. Objectio.

Respondeo, quod a voluntate ex-

Solvitur. Non possumus velle miseriam, nec nolle beatitudinem.

cluditur actus volitionis respectu miseriæ, et actus nolitionis respectu beatitudinis, quia miseria non est nata esse objectum volitionis, nec beatitudo nolitionis, sicut actus videndi disgregando excluditur a visu respectu nigredinis, quia non est nata esse objectum talis actus, sic in proposito; unde voluntas non est capax talis actus respectu talis objecti. Dico igitur quod voluntas sic determinatur ad volendum beatitudinem, et nolendum miseriam, quod si eliciat aliquem actum circa objecta ista, necessario et determinate elicit actum nolendi circa miseriam, et volendi circa beatitudinem, non tamen absolute determinatur ad unum actum eliciendum, nec ad alium.

12. Fundamentum Superioris opinionis solvitur.

Ad rationem alterius opinionis, quando arguitur quod illud in quo non est aliqua ratio mali, nec defectus boni, necessario est volitum a voluntate, dico quod falsa est, quia voluntas respectu cujuscumque actus volendi aut nolendi libera est, et a nullo objecto necessitatur, non tamen potest voluntas nolle odire beatitudinem, nec velle miseriam. Unde deberet argui sic, quod voluntas non potest resilire ab illo objecto, in quo est nulla ratio mali, nec defectus boni; igitur non potest odire, nec detestari beatitudinem, quod verum est. Sed ex hoc non sequitur quod necessario velit beatitudinem.

Quomodo se habet voluntas circa beatitudinem sibi ostensam.

Si dicas quod si voluntas nec necessario velit beatitudinem, nec necessario odit, sive detestatur beatitudinem, qualem igitur actum habet voluntas circa beatitudinem, quando sibi ab intellectu ostenditur? Dico quod ut in pluribus, habet actum volendi, sed non necessario aliquem actum; unde potest suspendere se ab omni actu ostensa beatitudine. Aliter enim simplices, quando apprehendunt aliquid, quod pertinet ad finem ultimum, de quo nesciunt an sit de ratione finis ultimi, tenerentur ad volendum illud. Unde quodlibet objectum potest voluntas non velle, nec nolle, et quolibet actu in particulari potest se suspendere ab hoc vel illo, et hoc potest experiri quilibet in se ipso, cum quis offert sibi aliquod bonum, etiam si ostenderet sibi bonum, ut bonum considerandum et volendum, potest se ab hoc avertere, et nullum actum voluntatis circa illud elicere.

Voluntas potest suspendere omnem actum positivum circa objectum ostensum.

SCHOLIUM IV.

Ad secundum, docet damnatos appetitu naturali et elicito inefficaci velle beatitudinem; et rem optime explicat, de quo in Oxon. 2. d. 6. q. 1. ubi docet malos Angelos velle impossibile inefficaciter, et d. 7. late probat eos posse velle bonum naturæ, et etiam in esse moris incomplete.

Ad primum argumentum principale, quando arguitur quod non omnes cognoscunt beatitudinem, igitur non omnes appetunt, dicendum quod concluditur de actu voluntatis elicito; illo enim actu non omnes appetunt beatitudinem, quando non cogitant de illa, sed appetitus naturalis non est talis actus. 13.

13. Ad primum principale.

Ad secundum, quando arguitur de damnatis, si illi appetant beati-

Ad secundum

An in damnatis sit appetitus naturalis beatitudinis, an illam appetant actu elicito.

tudinem? Circa hoc videtur esse duplex dubitatio, una de appetitu eorum naturali, quia si appetunt naturaliter beatitudinem, videtur quod appetitus ille sit frustra in eis, cum sit ad impossibile. Aliud dubium, si actu elicito optant beatitudinem, cum apprehendant eam? Possunt enim habere aliquem actum voluntatis circa quodcumque apprehensum, et non actum nolendi circa beatitudinem; igitur actum volendi; sed tunc videtur dubium quomodo possunt velle hoc, cum sciant beatitudinem esse eis impossibilem?

Ad primum dubium.

Quantum ad primum, dico quod in eis est appetitus naturalis respectu beatitudinis, quia, ut *supra* dictum est, appetitus naturalis non addit aliquid absolutum supra naturam, sed solam inclinationem ad perfectionem naturæ, et ideo manente natura manet ille appetitus.

Instantia movetur.

Si dicas quod ille appetitus tunc est frustra, ita dicam tibi quod damnati frustra sunt homines, vel Angeli, cum appetitus naturalis non addat aliquid absolutum supra naturam. Unde dico quod licet illud sit frustra, quod caret sua perfectione, et frustratur ea secundum totam suam speciem, non tamen si caret in aliquo individuo, ut patet in monstruosis. Sic autem non est in proposito, quia aliqui sunt beati, et perficiuntur secundum eorum appetitum naturalem. Tamen illi, qui ponunt Angelos omnes differre secundum speciem, habent ponere quod plures appetitus naturales sunt frustra, quia habent impossibilitatem consequendi perfectionem in tota sua specie.

Appetitus naturalis nihil absolutum addit supra naturam. Illud solum est frustra quod caret sua perfectione in tota specie.

Sed quantum ad *velle* elicitum, dico quod si habent cognitionem de beatitudine, et eam considerant, possunt habere volitionem sequentem appetitum naturalem, et conformem, et ideo possunt *velle* elicito appetere beatitudinem, sicut et mali in via, affectione tamen commodi immoderata, quia non moderata affectione justitiæ, quomodo appetunt isti beatitudinem, ut commodum eis.

Concedo igitur quod damnati appetunt beatitudinem, non enim credo quod aliquis habitus potest dari eis, qui magis inclinaret voluntatem ad non appetendum, sive ad detestandum beatitudinem, quam eorum appetitus naturalis inclinet ad volendum eam, et ideo in eis nullus est habitus obstinationis, ut magis delectabiliter inclinetur in oppositum beatitudinis, quam secundum appetitum naturalem velint actu elicito beatitudinem, qui actus est conformis eorum inclinationi naturali.

Quando igitur arguitur, quod beatitudo ostenditur damnato ut ei impossibilis, et sub ratione impossibilis, et ubi non est spes de aliquo consequendo, vel omnino non appetitur, vel tenuiter secundum Augustinum, dico quod duplex est volitio: Una efficax, quæ est respectu finis per media ordinata ad illum finem consequendum. Alia est volitio simplex, sive conditionalis, quæ est respectu alicujus finis non exequendo media ad illum finem consequendum, sed simpliciter appetitur finis, et vellet

tendere in ipsum, si posset, et objectum esset præsens. Primo modo non est volitio alicujus apprehensi sub ratione impossibilis, sed tantum apprehensi sub ratione possibilis, ut si sanitas ostendatur alicui, ut impossibilis consequi, non appetit eam volitione efficaci procurando media, per quæ sanitas potest induci.

Volitio inefficax, sive conditionalis, potest esse circa impossibile, in qua dari potest ratio demeriti. Vide in 2. d. 6. q. 1.

Secundo modo potest esse volitio respectu impossibilis, et etiam maxime intensa, et in tali volitione etiam potest esse meritum et demeritum, ut si quis appetat fornicari, quando impossibile est ipsum habere opportunitatem ad fornicandum; et sic damnati volunt beatitudinem maxime, et bonum commodi, et forte intensius quam nos in via, licet eam apprehendant ut impossibilem eis, et maxime delectarentur in consideratione illius objecti, si permitterentur.

In hoc forte maximam pœnam habent, quia sic detinentur ab igne in consideratione sua, quia non permittuntur considerare Deum, ut est objectum naturalis beatitudinis, in quorum consideratione objecti et actus, quo tenderetur in objectum, maxime delectarentur.

16. Ad tertium.

Rich. hîc art. 2. q. 5. Henric. et D. Thom. concedunt actum volendi finem in universali non esse meritorium.

Ad aliud, quando arguitur quod non necessario, quia non meretur quis in appetendo finem, concludunt aliqui quod non est meritum in volitione finis in universali, sed tantum in particulari, quia circa finem in particulari contingit errare et non errare, non autem circa finem in universali. Si hoc esset verum, tunc ad hoc quod actus sit meritorius, requiritur quod contingenter conveniat voluntati comprehenso objecto, quod videtur difficile contra aliquos; vel si hoc non requiritur, tunc potest dici quod actus est meritorius, quia bonus moraliter, et acceptus Deo. Actus autem voluntatis, qui est circa finem ultimum, maxime est bonus, imo eo ipso quod circa talem finem propter se, bonus est, et tunc potest salvari quod actus voluntatis circa finem ultimum est meritorius; unde apprehenso fine ultimo, voluntas necessario, vel non necessario velit illum, non tollit meritum.

Alia responsio.

Aliter etiam potest dici, quod licet voluntas velit necessario ultimum finem, ut est bonum commodi, non tamen ut est objectum honestum. Isto autem secundo modo actus voluntatis tendens in ultimum finem, est meritorius, et non primo modo, etc.

Ad quartum.

Ad aliud, quando arguitur, quod non summe, patet responsio, quia summe appetitu naturali, sed non semper summe appetitu elicito, quia non necessario, et tunc compatitur secum alium actum.

17. Ad rationem primam in oppositum.

Ad primum in oppositum, quando dicitur secundum Augustinum, quod *beati omnes esse volumus*, verum est appetitu naturali, vel appetitu libero; ut in pluribus.

Ad secundam.

Ad aliud, quando arguitur, quod omnes ardentissimo amore beatitudinem appetunt, dicendum appetitu naturali vel libero, ut in pluribus.

Ad tertiam.

Ad aliud, quando dicitur quod finis se habet in operationibus, sicut principium in speculabilibus,

dicendum, sicut ad hoc responsum
q. 3 prol. est *in primo libro*, quod similitudo est ex parte objectorum; finis enim sic se habet ad ea quæ sunt ad finem, sicut principium se habet ad conclusiones deducendas ex principio. Sed non tenet similitudo comparando ea ad suas potentias; ut sicut potentia unius necessario fertur in unum, ita alia potentia necessario fertur in aliud.

Sicut principium in speculabilibus, ita finis in operabilibus exponitur.

Ad aliud, quando dicitur secundum Anselmum, quod non potest voluntas non velle affectionem commodi, dico quod ipse finxit unum Angelum creatum secundum affectionem commodi, et verum est quod voluntas talis non potest non velle affectionem commodi. Unde affectio commodi si esset sine libertate et sine affectione justitiæ, non posset non appeti a tali appetitu ea apprehensa, sicut nec appetitus sensitivus potest non appetere bonum commodi, eo apprehenso. Ubi tamen est utraque affectio, non est necesse quod necessario appetatur affectio commodi, sed potest voluntas libera eam non appetere, et per affectionem justitiæ eam moderare.

SCHOLIUM V.

Ad quæstionem nonam, resolvit, appetitu naturali, omnia alia propter beatitudinem appeti, sed non appetitu elicito, quia potest quis appetere fornicationem, advertens eam esse incompatibilem beatitudini.

18. Decisio q. 2.

Ad secundam quæstionem, dicendum quod loquendo de appetitu naturali, voluntas quidquid appetit, appetit propter beatitudinem, quia secundum appetitum naturalem appetit secundum quod est perfectio ejus. Sed quæcumque perfectio appetitus naturalis est ejus perfectio in ordine ad ultimatam ejus perfectionem, et ideo cum appetitu naturali appetat quidquid appetit, in ordine ad bonum appetit, et hoc est beatitudo ejus, sequitur quod quidquid voluntas appetit naturali appetitu, illud appetat propter beatitudinem.

Si autem quæstio quærat de appetitu voluntatis, prout est actus elicitus, sic dico quod non oportet quod voluntas appetat quidquid appetit propter finem ultimum, et propter beatitudinem negative et contrarie. Negative, quia potest appetere aliquid, et non considerare de fine ultimo beatitudinis, et per consequens tunc non appetit propter beatitudinem, cum non cognoscat eam tunc. Similiter potest appetere aliquid non ordinando illud ad aliud, igitur tunc non appetit propter beatitudinem. Potest etiam appetere aliquid non propter beatitudinem contrarie, quia potest appetere aliquid, quod habet contrarietatem ad beatitudinem, vel non ordinatur ad beatitudinem, quia potest aliquis fidelis concipere beatitudinem in particulari, ut quod sit respectu fruitionis essentiæ divinæ, quæ una est in tribus personis, et potest concipere aliquid, quod nullo modo ordinatur ad illam beatitudinem, ut fornicationem; stante igitur ista apprehensione de fornicatione, quod nullo modo sit ordinabilis ad beatitudinem, potest appetere fornicationem; sed sic appetendo fornicationem, non appetitur in or-

[illegible] appetitu libero, bene tamen naturali.

Contrarie et [illegible] aliquid non propter [illegible].

dine ad beatitudinem; potest igitur voluntas appetere aliquid non propter beatitudinem.

19. Ad primum principale. Ad primam rationem, quando dicitur secundum Augustinum quod quæcumque appetimus, appetimus propter beatitudinem, verum est de appetitu naturali, vel de appetitu libero actu elicito, ut in pluribus.

Ad secundum. Ad secundum, quando arguitur, quod primum in unoquoque genere est causa omnium aliorum in illo genere, concedo quod hoc verum sit, et quod bonum secundum se appetibile, quod est ultimus finis, sit causa voluntatis aliorum; non tamen sequitur quod sit causa necessaria aliorum, inquantum sunt volibilia a potentia volitiva.

Ad tertium. Ad tertium, quod si aliquid appetatur, et non propter finem ultimum, igitur propter se, dico quod illud appetitur propter se negative, quod non in relatione ad aliud, non tamen propter se, ut ly *propter se* dicit circumstantiam universalis finis, et ita non appetitur propter se contrarie fruendo illo, nec etiam in ordine ad aliud, et ideo nec utendo, nec fruendo; multi enim sunt actus tales in nobis in voluntate, quibus nec utimur actu, nec actu fruimur. Si enim semper tenemur in quocumque actu voluntatis uti vel frui, multi actus in nobis essent peccata, quando non consideramus de fine ultimo, agendo aliquid per voluntatem.

Quod quis vult propter se negative, non vult ut finem.

Ad primam rationem in oppositum. Ad rationem primam in oppositum, dicendum quod concludit de actu libero, qui actus est elicitus; illo enim non semper appetimus ultimum finem, quia non semper de illo cogitamus.

Ad secundam. Ad secundam rationem, quando arguitur quod appetens aliquid haberet simul duos actus appetendi, si propter finem appeteret, dico quod uno modo potest quis appetere aliquid propter finem, sicut uno actu intelligendi discurrit intellectus a principio ad conclusionem. Actus enim discursivus est unus actus intelligendi, nec est inconveniens quod plura sint objecta unius actus, quando habent unitatem ordinis.

An volitio medii propter finem sit unus actus, et an in eadem potentia possint esse simul duo actus distincti.

Sed dubium est, an cum illo actu uno, quo voluntas appetit aliquid propter finem, stent illi duo actus proprii, quorum unus est circa finem, et alius circa illud quod est ad finem, sicut est dubium de actu intellectus discursivo, an cum illo actu intellectus simul habeat propriam notitiam principii, et aliam propriam notitiam conclusionis? Si vero dicatur quod illi actus priores proprii stent cum actu comparativo, tunc possent plures actus simul esse in eadem potentia, nec impediunt se, sed requiruntur propter actum comparativum discursivum, vel voluntatis, quo vult unum propter aliud, ut si visus videret album et nigrum, et videndo judicaret differentiam illorum ab invicem cum illo actu, quasi comparativo staret actus proprius visionis albi et visionis nigri.

QUÆSTIO X.

Utrum homo ex puris naturalibus posset consequi beatitudinem?

D. Thom. 1. *p. q.* 12. *art.* 3. 4. *et hic q.* 1. Richard. *art.* 2. *q.* 6. *et art.* 3. *q.* 1. *et* 5. Durand. *q.* 2. Soto *q.* 1. *art.* 2. Ocham 4. *q.* 12. *ad* 2. Suar. 1. *p. tract.* 1. *lib.* 2. *cap.* 8. *et* 9. Vasq. 1. *p. disp.* 11. Scot. *in Comm. hic q.* 11. *et in Theor.* § Non potest probari hominem.

1. Argument. primum affirmativum. Videtur quod sic. Philosophus 2. *de Cœlo et mundo, text.* 50. *et* 59 dicit quod *frustra dedisset natura stellis motum progressivum, si non dedisset eis organa ad illum motum*, ex quo accipitur, quod natura non privat entia necessariis ad consequendum perfectionem suam. Si igitur beatitudo sit perfectio hominis, ad quam homo naturaliter inclinetur et ordinetur, sequitur quod natura dedit homini principia sensibilia, quibus poterit consequi suam perfectionem ultimam, quæ est beatitudo.

Confirmatur. Confirmatur ratio, sensus non ordinatur ad aliquam perfectionem, quam non potest consequi ex puris naturalibus; igitur nec intellectus, vel voluntas.

Secundum. Item, omni potentiæ passivæ in natura correspondet potentia activa in natura; sed in homine est potentia passiva, quæ naturaliter est receptiva beatitudinis; igitur sibi correspondet aliqua potentia activa naturalis; igitur ex naturalibus, sive actione naturali potest consequi beatitudinem.

Tertium. Item, habitus non est principium agendi, sed sic agendi, aliter enim habitus esset potentia; igitur homo habet quo simpliciter potest acquirere beatitudinem, licet non habeat quo sic potest in beatitudinem, nisi mediante aliquo habitu.

Item, perfectio inferior potest unitive contineri in perfectione superiori, ut patet in ordine essentiali specierum; sed accidens quodcumque est imperfectius, quam sit natura intellectualis; igitur si aliqua natura intellectualis indigeat aliquo habitu ad consequendum suum finem, fiat alia natura intellectualis perfectior in tanto gradu, in quanto habitus est necessarius naturæ intellectuali inferiori; igitur ille poterit ex puris naturalibus consequi beatitudinem. Quartum.

Contra ad Rom. 6. *Gratia Dei est vita æterna*; sed hæc est beatitudo; igitur beatitudo convenit homini per gratiam, et non per naturam. Rom. 6. ad oppositum.

Item, hoc videtur major error quam Pelagii, qui posuit hominem ex puris naturalibus mereri vitam æternam sive beatitudinem, et ita solum posuit quod ex puris naturalibus possit homo in dispositionem ad beatitudinem; igitur major error est ponere quod homo ex puris naturalibus possit consequi beatitudinem. Secundum.

SCHOLIUM. I.

Sententia Richardi [illegible] supra naturam nostram, quia modus essendi ejus est supra nostrum. D. Thomæ et aliorum ratio, quia Deus non se habet ad nos per modum informantis. Item, quia nobilissima pars gratiæ nihil magis proportionatur [illegible], quam Deus infinitus nostro [illegible]. Doctor hoc refutat solide et clare, ostendens rationes horum nihil concludere. Tangit hic, an debilis sit species Dei? de quo [illegible] 2. quæst. 6.

2. Respondeo, quod omnes Doctores concordant in conclusione, quod nulla creatura rationalis ex puris naturalibus potest consequi beatitudinem, videndo Deum per essentiam; sed ad hoc diversi diversas rationes adducunt. Quidam Doctor hoc probat sic : Cognitio fit secundum quod cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis; igitur cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam cognoscentis; sed essentia divina, quæ est suum *esse*, excedit modum naturæ cognoscentis creati; igitur cognitio essentiæ divinæ ab intellectu creato est supra naturam cognoscentis creati; igitur non potest intellectus creati Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso.

Ratio Rich. in præs. d. a. 2. princ. q. 6.

3. Alius Doctor arguit sic : Illud non potest naturaliter cognoci ab ullo cognoscente, quod non potest esse in eo secundum modum, qui sibi competit. Sed bonum increatum non potest esse naturaliter in intellectu secundum modum, qui competit esse in intellectu creato; igitur essentia divina in se non potest ab intellectu creato videri naturaliter. Probatio minoris : Modus, quo objectum est naturaliter in intellectu cognoscente, est esse in eo secundum propriam informationem objecti; sed essentia divina non potest per speciem esse in intellectu creato, qua cognoscitur, ut reputat iste Doctor se sufficienter hoc ostendisse alibi.

Ratio prima D. Thom. in hac d. q. 6. art. 2. et Henric. quodl. 3. q. 3. et quodl. 4. q. 7.

Secunda ratio istius Doctoris est ista : Objectum cognoscibile ab aliqua virtute requirit determinatam quantitatem virtutis, vel molis ad illam virtutem, ut patet per Philosophum *libro de sensu et sensato*. Sed essentia divina non habet determinatam quantitatem, nec similitudinem in comparatione ad virtutem cognitivam creatam; ergo non potest naturaliter essentia divina secundum se videri ab intellectu increato. Minor probatur : Magis proportionatur millesima pars grani milii quantitati virtutis visivæ, quam quantitas et simplicitas essentiæ divinæ cognitivæ creatæ proportioni, quia virtus potentiæ visivæ potest crescere usque ad tantam limpiditatem, quod proportionetur quantitati et simplicitati millesimæ partis milii cum sit inter illa determinata distantia et finita; sed intellectus creatus non potest crescere ad tantam limpiditatem, ut sit proportionatus essentiæ divinæ, quæ est infinita; patet igitur quod est major proportio inter illa, quam inter hæc. Sed millesima pars milii fallit visum, quod non potest percipi ab eo; igitur essentia divina non potest naturaliter ab intellectu creato cognosci.

Secunda ratio D. Thom.

Sed istæ rationes non cogunt. Prima non, quando arguitur quod si cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ, igitur si modus essendi alicujus rei cognitæ excedit modum naturæ cognoscentis, oportet quod co- 4.

4. Refutat. rationem Richard.

gnitio illius rei sit supra naturam cognoscentis, dicendum quod non sequitur; arguit enim ex propositionibus non syllogisticis. Nec video quod consequentia illa teneret, nisi isto modo arguendo, quod si modus cognitionis sit secundum modum cognoscentis, igitur nulla cognitio naturalis excedit modum naturæ cognoscentis; cum igitur modus cognitionis sit secundum modum cognoscibilis, si modus essendi rei cognitæ excedit modum cognoscentis, cognitio illius erit supra naturam cognoscentis. Sic arguendo tenet argumentum, sed tunc una propositio est falsa, videlicet hæc: Modus cognitionis est secundum modum cognoscibilis, et hæc similiter, quod nulla cognitio naturalis est de objecto, cujus natura excedat modum naturæ cognoscentis, quia licet cognitio non sit supra naturam cognoscentis, est tamen objecti habentis modum cognoscibilis, et modum naturæ ultra modum naturæ cognoscentis; aliter nunquam imperfectius cognosceret perfectius naturaliter, nec tunc Angelus infimus posset cognoscere naturaliter Angelum supremum.

Modus essendi objecti potest excedere modum essendi cognitionis.

Similiter si ratio concluderet, tunc intellectus Beati cum lumine, et cum quocumque habitu claritatis non posset pertingere ad visionem essentiæ divinæ, quia modus cognoscentis cum omnibus illis exceditur a modo rei cognitæ; igitur totum illud non esset adhuc sufficiens principium cognoscendi.

Unde dico quod non oportet inter
5. objectum et potentiam esse proportionem æqualitatis, sed potius dissimilitudinis, quæ est inter activum et passivum, quæ non est secundum proportionem quantitatis, ita quod unum aliquoties sumptum secundum suam quantitatem virtutis reddat quantitatem virtualem alterius. Sed debet esse proportio motivi ad mobile, ita quod hoc possit moveri et mutari ab illo, ut quod objectum sit motivum, et potentia receptiva illius motionis. Unde objectum debet proportionari potentiæ recipienti motionem, sicut operatum proportionatur termino suæ operationis, et non quantum ad proportionem triplicis, vel duplicis, vel alicujus talis. Similiter ordinatum immediate ad finem proportionatur illi fini in attingendo ipsum, et tamen ordinatum ad finem cum omnibus additis est finitum, et finis est finitus; sic in proposito, licet cognitum in se sit natura infinita, potest tamen cognosci naturaliter a cognoscente habente naturam finitam.

Si autem arguitur sub hac forma: Illud objectum, quod est essentia divina, excedit improportionabiliter in ente potentiam cognitivam ipsius cogniti creati; igitur improportionabiliter excedit in intelligente: igitur non est objectum intelligibile proportionatum virtuti ejus cognitivæ, dico quod si loquamur de proportione Geometrica, tunc nulla est proportio finiti ad infinitum, quia finitum quotiescumque sumptum nunquam reddit infinitum; et isto modo sicut entitas creata est improportionata entitati increatæ, ita est sibi improportionata in in-

telligibilitate, ita quod intelligibilitas unius multoties sumpta non reddit intelligibilitatem alterius. Sed ex hoc non sequitur quod non sit intelligibile proportionatum virtuti cognitivæ ipsius cognoscentis, sed proportio objecti ad potentiam est de alio foro.

6. Refutat primam rationem D. Thom. et Henric.

Ad primam rationem alterius Doctoris, dico quod destruit se, secundum enim omnem opinionem, oportet negare majorem vel minorem. Si enim ad cognitionem alicujus objecti non requiritur species impressa, tunc major est falsa, scilicet quod objectum non potest cognosci naturaliter ab intellectu, in quo non potest esse secundum modum sui, scilicet per informationem, tunc enim objectum præsens sufficeret ad imprimendum actum cognoscendi. Si autem ponatur objectum præsens per speciem, et speciem requiri ad cognitionem, tunc est minor falsa; nec rationes ejus, quibus alibi ostendit quod species non requiritur in intellectu beati ad videndum Deum, concludunt, ut alibi * patet, quidquid sit de cognitione in se.

*in 2. d. 3. q. 2.

Item secundam.

Ad secundum, quando arguitur quod objectum requirit determinatam quantitatem respectu potentiæ cognitivæ, dico quod ista sunt verba metaphorica, nam activum et passivum corporalia requirunt determinatam quantitatem ad hoc quod agant, quia actio corporalis non recipitur nisi in quanto; sic autem non requiritur in intellectu in intelligendo, quia intelligit omne ens. Concedo tamen quod quantitas objecti cognoscibilis, scilicet essentiæ divinæ, et ejus simplicitatis, est proportionabilis in ratione objecti cognoscibilis quantitati virtuali potentiæ intellectivæ cognoscentis.

Et probationem.

Ad probationem, quando dicitur quod simplicitas essentiæ magis est improportionata intellectui, quam millesima pars grani milii visui, dico quod tu petis, quod dicerem quod essentia divina in ratione objecti cognoscibilis non distat in uno gradu a virtute cognitiva intellectus, licet plus distet in natura. Similiter ratio concluderet quod nunquam possemus videre Deum quibuscumque additis, quod totum est falsum, et per consequens plus distat ab essentia divina, quam sit distantia potentiæ visivæ ab illa parte milii. Similiter etiam intellectus per nullam informationem objecti poterit habere proportionem secundum quantitatem virtutis ad essentiam divinam; igitur nunquam per quamcumque informationem positam poterit videre.

Essentia divina est proportionata in esse intelligibilis intellectui cognoscentis.

SCHOLIUM II.

Primum dictum : *Naturam humanam per se esse immediate susceptivam beatitudinis.* Secundum : *Intellectum nostrum non esse sufficienter activum ad Deum videndum, quia non habet ipsum præsentem in se, nec aliquid, in quo eminenter contineatur.* Definitur in Concilio Vienn. et habetur Clem. *Ad nostrum.* de hæret. Tertium : *Si ponatur intellectus passivus, non eget lumine gloriæ ad Deum videndum.* Quartum, hîc dubius est, *an ponendum sit lumen gloriæ*, et videtur magis velle ponendam esse speciem essentiæ, tamen lumen ponit 1. dist. 17. q. 2. fine, et 3. d. 14. q. 1. art. 3. et hîc q. 11. art. 3. et q. 1. Prologi, et 2. dist. 3. q. 9. docet

nullum posse naturaliter videre Deum, quod sufficit ad intentum Clem. *Ad nostram*, de quo dixi q. 1. Prolog. et quodl. 14. Itaque nihil cogit ponendum esse lumen gloriæ inhærens, poni tamen probabilius est.

7. Sententia Doctoris. Respondeo igitur ad quæstionem, duas conclusiones declarando : Prima est, quod natura humana in ipsis naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis. Secunda, quod natura humana in ipsis naturalibus non est sufficienter activa ad visionem beatam, ex quibus sequitur propositum, quod homo ex puris naturalibus non potest consequi beatitudinem.

onclus. atura ana ex e est ediate eptiva titudinis. obatur imo. Prima conclusio probatur sic : Naturæ humanæ ad hoc quod sit susceptiva beatitudinis, non additur aliqua alia natura essentialiter, quia tunc natura humana manens eadem non beatificaretur, nec etiam per aliquid accidentale superadditum, ut per habitum, est immediatum susceptivum beatitudinis, quia ratio recipiendi beatitudinem non potest esse habitus, quia nec modo per habitum recipitur actus, quia habitus cum generetur ex actibus, sequitur actus; igitur habitus non est ratio recipiendi actum in via ; igitur multo magis nec in patria.

undo. Item, susceptivum quod ordinatur ad multas formas ordinatas, maxime ordinatur ad perfectissimam. Sed anima humana ordinatur ad plures formas supernaturales, quarum perfectissima est beatitudo; igitur anima humana maxime ordinatur, ut perficiatur beatitudine ; igitur si anima humana sit immediatum susceptivum alicujus illarum, maxime erit immediatum susceptivum beatitudinis, quia illa maxime perficitur.

Dicetur quod habitus requiritur ut perfectius perficiatur beatitudine, unde habitus requiritur tunc propter perfectionem beatitudinis. Responsio.

Contra, tunc sequitur quod anima humana secundum *quid* perficitur beatitudine, sed habitus simpliciter, et tunc habitus videret Deum, et charitas diligeret Deum, et anima humana non nisi per accidens, et secundum *quid*, sicut superficies est per se colorata, et primo, substantia tamen non nisi per accidens mediante superficie ; ideo dico primo quod anima humana in puris naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis. Refutatur.

8. 2. Conclus. Natura humana non est sufficienter activa ad videndum Deum. Probatur 1. Secundo dico, quod natura humana non est sufficienter activa ad consequendum actum visionis ex puris naturalibus, quia impossibile est quod intellectus sit causa cognitionis visivæ, nisi intellectus habeat objectum in se, vel in aliquo, in quo objectum eminentius continetur. Sed natura humana ex se non habet essentiam divinam in se præsentem sibi in ratione objecti, nec in aliquo, in quo eminentius continetur, quia in nullo alio potest eminentius contineri ; igitur ex se non sufficit ad habendum visionem essentiæ divinæ.

Item, visio est cognitio rei intuitiva in se ; sed natura humana ex se non potest habere essentiam divinam sibi præsentem in ratione objecti, licet sit sibi præsens per illapsum ; igitur non potest ex se Probatur 2.

habere visionem essentiæ divinæ.

Ex hoc sequitur corollarium, quod si in beato aliquid erit supernaturale prius operationibus, illud non erit propter receptionem, sed propter actionem, ut eliciatur operatio in beato, qua attingat Deum. Non enim poni potest aliqua forma in Beato solum ad decorem et pulchritudinem, et quod non ordinatur ad operationem, et per consequens, cum nihil requiratur in Beato propter receptionem beatitudinis, ut ostensum est, sequitur quod si sit aliqua forma supernaturalis et spiritualis in anima Beati prius operatione, quod illa requiritur propter operationem eliciendam. Et tunc ulterius, aut requiritur ex parte objecti, aut ex parte potentiæ, et cum potentia concurrens ad operationem in Beato sit intellectus et voluntas, potest propter utramque talis forma requiri vel poni.

Quidquid supernaturale præsupponitur intellectu, est propter operationem, et non propter receptionem.

Si autem propter hæc tria ponantur formæ supernaturales præcedentes operationem, tunc ponentur tres formæ supernaturales priores operatione, una correspondens objecto, quæ dicetur species intelligendi in memoria; secunda ex parte intellectus, quæ dicitur lumen supernaturale; tertia ex parte voluntatis, quæ est charitas. Si autem objectum beatificum in se præsens sufficit ad actionem visionis causandam, quantum requiritur ex parte objecti, tunc non requiritur species.

9. Si intellectus se habet

Si autem intellectus sit mere passivus, se habens ad actum visionis solum in ratione receptivi, tunc propter receptionem non requiritur aliqua forma ex parte intellectus, ut *supra* ostensum est, et tunc lumen gloriæ non requiritur. Si etiam voluntas sit mere potentia passiva respectu fruitionis, tunc ex parte voluntatis non requiritur charitas. Unde ponentes voluntatem passivam mere respectu actus fruitionis, tollunt charitatem, cum ex parte voluntatis non requiratur aliqua forma ad recipiendum fruitionem, quia ipsa secundum se est summe disposita ad recipiendum eam.

tantu passive egetlun gloria

Sed quia secundum fidem et sacram Scripturam habemus ponere charitatem, cum saltem necesse sit in Beato ponere charitatem propter operationem eliciendam, lumen autem gloriæ aliud a visione beata, non videtur mihi necesse ponere, quanto enim objectum est magis lux, tanto propter ipsum minus requiritur de lumine, nec requiritur propter receptionem, ut dictum est. Unde minus videtur mihi necesse ponere lumen quam speciem, quia species si ponatur, habet poni ut sit memoria perfecta intelligibilitatis. Teneo ergo quod saltem necesse est ponere charitatem propter operationem eliciendam, et per consequens aliquam operationem potest voluntas beata cum charitate elicere, quam non potest ex se ita intensam; et sic patet ad formam quæstionis, quod nullam operationem beatitudinis potest homo habere ex puris naturalibus.

Chari necess ponen est i Beato elici amore

De lun glori hic n asseri tamen illud 1 17. q. et 3. d q. 1. a

Ad primam rationem dicendum, quod natura dedit homini organa ad consequendum beatitudinem, ut 10.

10. Ad primi princi

potentias passivas receptivas ejus et activas, non tamen ut statim eam consequantur, sed habitis dispositionibus requisitis.

Ad confirm.

Ad aliud, dicendum quod non est simile, quia sensus non potest esse nisi potentia organica, et ideo non potest elevari ad aliquid immateriale apprehendendum ; potest tamen elevari ad materiale comprehendendum, ut visus Beati ; intellectus autem habet pro objecto totum ens ; et ideo ad quodlibet cognoscendum potest elevari.

Ad secundum.

Ad aliud, quando arguitur quod cuilibet potentiæ passivæ naturali correspondet aliqua activa naturalis, diceret Philosophus, verum est in toto ente, quia diceret quod Deus quidquid ageret, necessario ageret, sicut si esset agens naturale. Sed secundum Theologos oportet dicere quod cuilibet potentiæ passivæ correspondet aliqua potentia activa, sed non semper naturalis, sed libera et voluntaria, cujusmodi est potentia activa divina, sicut dictum est supra.

Cuilibet potentiæ passivæ naturali non correspondet activa naturalis.

Ad tertium.

Ad aliud, concedo quod habitus non est potentia, nec principium recipiendi, et ideo intellectus simpliciter potest recipere beatitudinem et cognitionem Dei, sed nunc est in potentia remota, in patria est in potentia propinqua, et hoc si ponatur intellectus tantum potentia receptiva. Si autem ponatur quod intellectus active se habeat, et voluntas respectu actus beatitudinis, tunc si ponitur habitus concurrere, non concurret ut tota causa actus, sed ut causa partialis cum potentia.

Hic ponit lumen gloriæ ponendo intellectum esse activum visionis.

Ad quartum.

Beatitudo non potest

Ad aliud, dico quod aliqua perfectio inferior potest contineri unitive in superiori, aliqua vero non, quia si fieret summa voluntas, eodem modo se haberet ad beatitudinem, sicut infima, quia utraque eodem modo se habet ad suam beatitudinem, licet illa sit majoris beatitudinis capax, et tunc ut sic considerando utramque præter habitum illum, tunc summa est simpliciter magis imperfecta, quia quanto aliquid est aptum ad majorem perfectionem, si ea careat, tanto est imperfectius, nec illa perfectio per quam hoc debetur inferiori, est quod sit in summa, vel in superiori unitive, quia hoc est impossibile, quia illa voluntas infima non esset ejus capax.

QUÆSTIO XI.

Utrum homo in vita mortali possit consequi beatitudinem?

Tertull. l. 1. contra [illegible] cap. 4. [illegible] contra Arian. [illegible] art. 1. q. 5. [illegible] l. 2. q. [illegible] c. 4. [illegible] *vit. homo, etc.* [illegible] *videt.*

1 Quæstio hæc non est eadem cum præcedente, quia non sequitur, si non potest ex naturalibus acquirere, igitur non potest in ista vita mortali. Nec ex eodem affirmatio sequitur, quod possit consequi in hac vita. Unde ex puris naturalibus consequi beatitudinem est indifferens, sive in hac vita, sive in alia.

Videtur igitur primo quod possit consequi beatitudinem in hac vita mortali, primo sic : Christus in hac vita mortali fuit beatus, quia

comprehensor, sed tunc fuit ejusdem speciei nobiscum; igitur non repugnat homini beatitudo in hac vita mortali.

Secundum. Item, Augustinus *lib.* 83. *qq. ad Orosium quæstione antepenultima*, dicit de Paulo, quod vidit essentiam divinam, sicut eam vident Beati, et tamen Paulus fuit in hac vita mortali. Cum igitur possit Deus conservare quidquid potest creare, potuit visionem beatam in Paulo per totam vitam ejus conservare, et tunc fuisset beatus; igitur, etc.

Tertium. Item, corpus non est susceptivum beatitudinis, sed anima, quia consistit in operatione intellectuali; igitur nihil ex parte corporis repugnat beatitudini; igitur nec mortalitas, cum sit conditio corporis.

Quartum. Item, si mortalis vita repugnat beatitudini, cum sit naturale desiderium ad beatitudinem, esset naturale desiderium ad mortem, quia quidquid naturaliter desiderat unum oppositorum, naturaliter fugit suum oppositum; igitur homo naturaliter desideraret mortem, et fugeret vitam, quod est contra Apostolum 2. *Cor.* 5. qui dicit *nolumus expoliari, sed supervestiri.*

Quintum. Augustin. Item, *incognitum* secundum Augustinum 18. Trin. cap. 3. *amari non potest*; sicut igitur aliquid amatur, sic cognoscitur; sed Deus in hac vita amatur immediate; igitur immediate cognoscitur et videtur; igitur, etc.

2. Ratio ad oppositum. Augustin. Contra 13. *de Trinitate cap.* 8. probat Augustinus, quod *non est vita beata, nisi sit immortalis*, quia si esset mortalis, vel igitur perdet eam nolens, et tunc dicitur esse miser, tum quia perdit, tum quia si scivit se perditurum eam, habuit tristitiam; vel volens, et tunc quomodo esset summum bonum suum? vel indifferenter se habendo, nec volendo, nec nolendo, quia non est credibile quod non curaret amittere maximum bonum suum.

Item, Exodi 33 *Non videbit me homo, et vivet, in gloss.* ibi : *Deus in hac vita mortali videri non potest.*

SCHOLIUM.

Non repugnare hominem in hac vita beari, nec ex parte Dei, neque ex parte hominis, et explicat optime, quid ibi impedimenti sit ex parte hominis. Paulum in hac vita vidisse Deum tenet Chrysost. hom. 26. in 2. ad Cor. Aug. 12. de Genes. ad lit. c. 27. et 28. et lib. 83. qq. q. 81. Anselm. in 2. Corinth. c. 12. D. Thom. 2. 2. q. 175. art. 4. Scot. in Oxon. 2. d. 3. q. 9. et hîc. Negant Hier. Dial. 3. contra Pelag. in fine, Isid. lib. 1. de summo bono, et alii.

Respondeo quod ista quæstio potest habere duplicem intelle- 3.
ctum; unum, utrum homo in hac vita possit consequi beatitudinem secundum illos actus, quos modo experimur in nobis, et secundum istum intellectum est quæstio determinata supra*, cum pertractata fuit opinio Philosophi, qui diceret quod sic, et de isto intellectu quæstionis nihil ad præsens. Alius est intellectus quæstionis, qui supponit vitam nostram mortalem, et ponit beatitudinem in actibus, quos nos experimur in nobis in vita ista, ut in visione essentiæ divinæ et fruitione, et sub isto intellectu quærit an homo in hac vita possit consequi hujusmodi beatitudinem.

* hîc q. [illegible] n. 2.

Decisio quæs.

Et secundum hunc intellectum respondeo ad quæstionem, et dico quod impossibilitas alicujus effectus recipiendi in aliquo potest esse ex parte agentis, vel ex parte passi. Ex parte autem passi potest esse dupliciter : Uno modo secundum *quid*, ut quia non est in proxima dispositione ad formam recipiendam : alio vero modo simpliciter, quia susceptivo secundum se repugnat talem formam recipere. Exemplum utriusque : Alio modo est impossibilitas in catulo ante nonum diem ad videndum, et alio modo in lapide. Prima impossibilitas secundum *quid* convenit dupliciter; uno modo negative, quia susceptivum caret forma, quæ est proxima dispositio ad aliam formam recipiendam; alio modo contrarie, quia in susceptivo est forma contraria repugnans formæ suscipiendæ, ut dum aliquid est album, repugnat sibi receptio nigredinis.

Impossibilitas in aliquid recipiendum duplex.

4. Ad propositum, si lumen gloriæ, vel charitas requiritur ad hoc quod recipiatur beatitudo in aliquo, tunc illud susceptivum, quod est homo in vita mortali, habet impossibilitatem secundum *quid* primam negativam, quia non habet illam dispositionem primam, quæ est lumen gloriæ ad beatitudinem. Si vero lumen gloriæ non requiratur, tunc est secundum se immediatum susceptivum illius, et secundum hoc est possibile quod recipiat ab agente dante illam. Si etiam requiratur lumen, et non habet ipsum, potest saltem illud lumen recipere, cum ejus sit immediatum susceptivum : igitur non est impedimentum ex parte passi, quin consequatur beatitudinem. Et secundum hunc modum comparando passum ad agens, ut ad Deum, est dicendum quod agens de potentia sua absoluta posset dare illi susceptivo beatitudinem et lumen, si non haberet, quia hoc potest agens creatum in actione sua. Si enim aliquod passum sit dispositum ultimata dispositione ad formam, tunc agens creatum potest inducere formam; si autem non sit dispositum, tunc agens creatum, si potest in dispositionem, sicut in formam, inducit dispositionem.

[illegible]

5. Congruentia cur Deus [illegible] hac vita.

Dico tamen quod Deus de potentia sua ordinata non potest hominem sic beatificare in vita mortali; Deus enim cujus perfecta sunt opera, non disposuit perficere hominem per beatitudinem, nisi ipsum perficiat secundum totum; et ideo non disposuit perficere hominem secundum animam, nisi etiam perficiat eum secundum corpus. Patet igitur quod non est repugnantia ex parte agentis, nec per dictum modum ex parte passi.

Quærimus igitur etiam hujus impossibilitatis rationem ex parte passi secundum alios modos, ut propter repugnantiam ex parte passi secundum formam in eo contrariam formæ recipiendæ, vel secundum repugnantiam passi in se ad formam recipiendam : et dico quod secundo modo non potest poni repugnantia, quia natura illius receptivi manet eadem, etiam quando totus homo erit beatus. Si igitur est alia repugnantia, illa est ratione alicujus formæ in receptivo, vel susceptivo, ut mor-

talitatis repugnantis formæ recipiendæ, ut beatitudini. Hæc autem repugnantia in proposito non potest esse formalis, quia tunc Deus de potentia sua absoluta non posset facere ut essent simul, et tamen ita quod factum est, et oppositum tenemus per fidem, quia in Christo simul fuit mortalitas et beatitudo, fuit enim simul viator et comprehensor; non igitur est repugnantia formalis.

Quænam sit repugnantia inter beatitudinem et vitam istam.

6. Sed estne alia repugnantia inter illas duas formas, scilicet beatitudinem et mortalitatem? Dico quod sic, non repugnantia formalis, ut dictum, est, sed virtualis. Hæc autem potest poni duplex in proposito: Una ut causæ efficientis, ut in pluribus, ad oppositum sui effectus. Quando enim causa est determinata ut in pluribus, ad productionem alicujus effectus, oppositum illius effectus repugnat virtualiter illi causæ, quia causa per virtutem suam nata esset producere illum effectum, sicut igni repugnat non esse sursum, vel ferri deorsum. Talis autem repugnantia ponitur in proposito, quia enim ordo potentiarum in homine est naturalis, ideo naturale est voluntati quod compatiatur appetitui sensitivo, sicut naturale est intellectui,dum est modo in corpore, quod moveatur in actu suo a phantasmate. Naturale igitur est quod in voluntate causetur passio spiritualis, ut tristitia vel delectatio intellectualis,pœna existente in appetitu sensitivo.

Repugnantia virtualis duplex.

Causæ naturali repugnat oppositum sui effectus in pluribus.

Sed posita fruitione beatifica in voluntate causatur delectatio perfecta et summa in voluntate; nunc autem secundum Philosophum 1. *Ethicorum c.* 28. delectatio perfecta excludit tristitiam non solum oppositam, sed contingentem. Ideo beatitudine existente in voluntate, non potest causari passio tristis, quæ nata esset causari in ea, passione tristi existente in appetitu sensitivo in corpore mortali; est ergo hæc repugnantia causæ ut in pluribus, ad oppositum sui effectus, vel causæ inferioris ad causam superiorem causantem oppositum illius effectus, qui natus esset sequi causationem causæ inferioris. Intellige tamen quod non est oppositum formale delectatio derelicta ex fruitione tristitiæ, quæ nata esset causari in voluntate ex passione in appetitu sensitivo, quia in Christo fuit summa delectatio, et tamen tristitia magna ex passione, sed tamen regulariter ad dolorem in parte sensitiva, sequitur tristitia in voluntate.

Repugnant beatitudo et mortalitas sicut causa naturalis et oppositum sui effectus.

Delectatio non opponitur formaliter tristitiæ.

Alia repugnantia virtualis est in proposito, ut effectus prioris ad oppositum effectum posterioris naturæ, quia licet corpus non sit beatificabile beatitudine proprie dicta, quæ consistit in operatione intellectus et voluntatis, tamen sive anima per beatitudinem suam sic causet beatitudinem in corpore, sive utraque beatitudo sit immediate a Deo, tamen regulariter ad beatitudinem animæ sequitur beatitudo in corpore, et ideo quod anima sit beata, et tamen quod corpus sit mortale, est ponere effectum priorem cum opposito effectus posterioris. Exemplum, si ponitur quod Sol immediate cau- 7.

Beatitudo et mortalitas repugnant etiam ut effectus prioris, et oppositum effectus posterioris.

sat lumen in qualibet parte aeris, tamen prius in parte sibi propinquiori quam in parte posteriori; si tunc ponatur obstaculum ne posset causare in parte remotiori, tunc ponitur effectus prior cum opposito effectus posterioris, vel tanquam cum effectu opposito effectus posterioris.

8. Objicitur 1. contra dicta.

Sed contra hoc arguitur primo sic : Si non sit alia repugnantia, quam sit illa, quæ dicta est, tunc videtur quod eodem modo possit mortalis esse beatus sicut immortalis, probo : Immortalis non potest esse beatus, nisi ab objecto immutante immediate ad sui visionem ; sed intellectus alicujus existentis in vita mortali potest sic immediate immutari ab objecto beatifico, quia non invenitur aliquid oppositum illi immutationi in intellectu mortali; igitur nihil repugnat quin mortalis sit beatus, sicut immortalis.

Secundo.

Item, quando aliqui duo actus sunt ejusdem speciei, quæcumque virtus potest in unum, potest et in alium, et si unus actus sit intensior alio, tunc virtus perfectior ejusdem rationis poterit in actum perfectiorem ; sed actus, quo modo cognoscitur Deus, et quo cognoscetur in patria, sunt ejusdem speciei, quia objectum est idem, et potentia eadem; igitur intellectus, si ex puris naturalibus poterit in unum illorum, poterit in alium.

Ad primam objectionem.

Ad primum, dicendum quod non est simile, quia ipsius mortalis ad visionem est repugnantia, quæ est esse ad oppositum sui effectus, ut *supra* dictum est, et hæc est talis repugnantia, quæ non stat nisi per miraculum, regulariter enim Deus assistit causis naturalibus in actionibus suis, sed quod non assistat, hoc est miraculosum, quia secundum Augustinum 7. de Civit. c. 30, *Deus sic res administrat, ut eas proprios motus habere sinat*. Deus autem dicitur non posse de lege communi, quod non potest facere sine miraculo. Aliter igitur est possibile quod mortalis fiat beatus, aliter quod immortalis, quia mortalis non potest esse beatus, nisi Deus per miraculum faciat causam cum opposito sui effectus, ut passionem in appetitu sensitivo sine passione, quæ nata est consequi in voluntate. Sed in immortali non est talis repugnantia, et ideo quod aliquis sit beatus et immortalis, non est novum miraculum. [illegible]

Per hæc ad formam primæ rationis, quando dicitur quod objectum beatificum potest æque immutare intellectum in vita mortali, sicut in immortali, dico quod non est æqualis possibilitas, quia in mortali, non est hoc possibile sine novo miraculo, sed in immortali est hoc possibile sine novo miraculo. Sic igitur absolute mortalis potest consequi beatitudinem, sed non sine novo miraculo, quod oportet, quamdiu manet mortalis et beatus, quod causa maneat cum opposito sui effectus.

9. Ad secundam objectionem. [illegible]

Ad secundum, dicendum quod illi actus non sunt ejusdem speciei, sed differunt dupliciter, primo ex parte objecti formalis. Idem enim potest esse objectum materiale sub

in patria differunt specie dupliciter.

mille rationibus formalibus objectivis, nam homo ut intelligitur sub ratione animalis et sub ratione rationalis est aliud objectum formale, et de sic aliis rationibus in homine. Nunc autem intellectus per actum intelligendi non est tendens in Deum sub illa ratione, sub qua per visionem tendit in ipsum, quia Deus non cognoscitur modo a nobis, nisi in aliquo conceptu communi abstracto a creaturis, non ut est hæc essentia, sub qua ratione est objectum visionis, et ideo, sicut actus intelligendi hominem, ut homo et animal, non respiciunt hominem sub eadem ratione formali objectiva, sic est in proposito.

Alia est differentia istorum ex parte actuum in se, nam posito quod uterque esset respectu ejusdem objecti formalis, adhuc differrent specie, sicut cognitio abstractiva et intuitiva differunt specie, licet sint respectu ejusdem objecti formalis. Sed quomodo est hoc possibile? Dico quod ad cognitionem abstractivam non concurrit objectum cognitum secundum seipsum, sed secundum aliquid, quod supplet vicem ejus. Unde abstractiva cognitio non est nisi in virtute alicujus supplentis vicem objecti; sed in cognitione intuitiva objectum, secundum *esse* quod habet in se, concurrit ad actum cognoscendi; objectum vero ut cognitum in se efficacius movet ad cognitionem, et perfectius, quam ut habet *esse* in alio, ut in specie, quæ supplet vicem ejus. Unde non movet ita perfecte per speciem, sicut quando objectum est in se præsens, et ideo non est æque motivum in uno et in alio actu.

Quomodo cognitio abstractiva et intuitiva differunt specie.

10. *Ad primum principale*

Ad primum principale dico, quod in Christo fuit duplex miraculum usque ad instans mortis suæ; unum quod corpus Christi non fuit gloriosum, sive gloria corporis sit effectus animæ glorificatæ, ut quidam ponunt, sive fuerit immediate effectus Dei, qui de lege communi non dat beatitudinem animæ conjunctæ, nisi simul det dotes corpori. Aliud miraculum erat, quod passiones in parte sensitiva redundabant in voluntatem, in qua fuit perfectissima delectatio; simul enim fuit in ea perfectissima delectatio et tristitia in passione; sed quomodo hoc fuit possibile, dictum est *in tertio* *.

Miraculum continuum Christum fuisse beatum et mortalem

* Dist. 15

Ad secundum

Ad secundum de Paulo, dicendum quod non est certum quod in illa visione in qua raptus fuit, fuerit in corpore, sicut ipse testatur. Posito tamen quod fuerit in corpore, ad minus mirabile fuit, quod illa beatitudo non redundabat in corpus, et similiter, quod passio in parte sensitiva, si quam tunc habuit, non redundabat in voluntatem.

Ad tertium.

Ad tertium, dicendum quod corpus non est susceptivum alicujus alterius, quod repugnat beatitudini in voluntate, et hoc dico, non repugnantia formali, sed regulariter sibi repugnat, quia regulariter ad beatitudinem in voluntate sequitur impassibilitas corporis.

Ad quartum.

Ad quartum, dicendum quod si argumentum debeat valere, deberet sic arguere: Quod si naturaliter appetimus beatitudinem, odimus vitam mortalem, inquantum

repugnat beatitudini; non autem repugnat beatitudini, nisi sub ratione mortalitatis; igitur vitam mortalem odimus sub ratione qua mortalis est, verum est. Unde debet concludi, quod odimus vitam, inquantum est mortalis; naturaliter enim appetimus vitam immortalem.

11. Ad quintum. Ad quintum, quando dicitur quod Deus amatur hîc immediate, igitur sic cognoscitur; dicunt aliqui quod consequentia non valet, quia secundum Hugonem lib. de modo orandi cap. 5 *affectus intrat ubi intellectus foris stat*. Alii vero derident hanc solutionem dicentes quod nihil est amatum secundum aliquam rationem, nisi secundum illam sit cognitum. Sed respondeo sic, sicut Deus a Viatore diligitur immediate, sic cognoscitur immediate, nam in cognitione abstractiva Dei, quæ habetur ex creaturis, post discursum ab effectu ad causam, non sto in cognitione creaturæ, quia tunc starem in principio discursus, sed sto in cognitione Dei immediate. Et dico *immediate*, non illa immediatione, qua attingitur objectum in se secundum propriam quidditatem ejus, sed immediate, quia in aliquo conceptu, in quo nihil concipio nisi ipsum Deum, et sicut sic immediate concipio et cognosco, sic immediate diligo ipsum, et volo; et in hoc convenit beatitudo naturalis, quæ est beatitudo secundum *quid*, non autem beatitudo simpliciter.

Hugo.

In fine discursus cognitionis Dei habeo conceptum de Deo immediate.

12. Corollarium. Ex dictis sequitur corollarium, quod ex quo anima beata non potest esse conjuncta corpori mortali de lege communi, et potest esse beata conjuncta corpori immortali, sequitur quod corpus sit capax alicujus beatitudinis, non tamen capax beatitudinis simpliciter, sed secundum *quid*. Corpus etiam non beatificatur secundum *quid*, ut distinguitur contra animam, quia, ut *supra* patet, beatitudo secundum *quid* tantum competit operativis, quæ per operationem possunt attingere optimum; si igitur solum corpus est beatificabile secundum *quid* in esse prius illis perfectionibus, quæ insunt sibi propter animam, potest autem aliqua perfectio convenire corpori, ut est perfectibile ab anima, per quam fiat conveniens perfectibile ab anima; et hæc est immortalitas, ut fiat perfectibile immortale, sicut et anima est immortalis. Alio modo potest esse perfectio ejus, ut est instrumentum et organum animæ in operando, et sic assignantur sibi aliquæ dotes, ut agibilitas, claritas, subtilitas et impassibilitas, de quibus quatuor dotibus corporis consequenter quærendum est per ordinem, et primo de immortalite, sive corporis impassibilitate. [illegible] corporis [illegible] consistit.

QUÆSTIO XII

Utrum corpus Beati post resurrectionem sit impassibile?

[illegible]

1. Argumentum [illegible]. Videtur quod non. Gregorius homilia 26. in Evang. *quod palpabile est, corrumpi necesse est*; sed corpus

Beati est palpabile, sicut apparet de Christi corpore, Lucæ 24. *Palpate et videte*; igitur, etc.

Secundum. Item, si corpus Beati esset impassibile, tunc Beatus non posset sentire; consequens est inconveniens, quia sentire est quædam perfectio secunda, qua inconveniens est privare Beatos. Unde est quod beatitudo secundum *quid*, verius est beatitudo, quam beatitudo corporis, quæ non consistit in operatione. Probatio consequentiæ, omnis sensus potest pati a sensibili, et per consequens corrumpi ab excellenti sensibili, ut habetur 2. *de anim. text. c.* 123. igitur, etc.

Tertium. Item, *nullum violentum potest esse perpetuum*, ex primo de Cœlo et mundo text. com. 15. Sed elementa in mixto habent inclinationem naturalem ad sua loca; igitur non possunt perpetuo in mixto permanere.

Quartum. Item, primo de Cœlo et mundo text. 124. et 138. *Idem non potest esse corruptibile ex se, et necessarium ab alio, vel ex alio.*

Quintum. Et Commentator, 12. *Metaphysicæ, com.* 41. nihil quod est ex se possibile, potest perpetuari ab alio, nisi motus; nullum igitur permanens, quod est ex se corruptibile, potest esse necessarium ab alio; sed corpus humanum est ex se corruptibile; igitur.

Ratio ad oppositum. Contra, Corinth. 15. *Oportet mortale hoc induere immortalitatem.*

SCHOLIUM 1.

Corpus Beati futurum impassibile patet ex ratione ad oppositum, et ex Rom. 6. Lucæ 24. Matth. 25. ita Aug. 20. Civit. 18. et in Enchir. c. 90. et 91. Greg. 14. Moral. 29. vel 32. Hier. in Amos 5. Lactant. lib. 7. divin. inst. c. 46. Impassibilitatem non oriri ex qualitatum absentia, neque earum adæquata proportione, ut in se mutuo non agant, neque ex dominio animæ super corpus, probat clare et solide.

Respondeo, primo videndum est, quia ita est, secundo quomodo hoc est. Primum istorum, scilicet, quod corpora Beatorum erunt incorruptibilia et impassibilia, patet ex locis multis sacræ Scripturæ, et ex præcedentibus, quia sic dictum est de lege communi, in vita mortali non potest aliquis esse beatus simpliciter, et ideo non potest aliquis beatificari, nisi fiat immortalis. Et quia omne corruptibile est passibile passione, quæ abjicit a substantia, non quod abjiciat aliquid ipsius substantiæ, si substantia sit indivisibilis, sed quia disponit ad abjectionem ipsius, ideo ex opposito, si erit incorruptibile, oportet quod fiat impassibile tali passione abjiciente a substantia. Et hoc quidem congruum est, quia homo est nobilius compositum aliis compositis corporalibus, et aliqua alia composita perpetuo manent, ut corpora cœlestia, congruum est ut fiat impassibile, ut sic permanere possit. 2. Ponit duas congruentias pro impassibilitate corporis beati.

Item, totus homo meruit, et congruum est sicut meruit, ita præmietur; igitur totus homo beatificabitur; sed beatitudo in eo qui beatificatur, requirit immortalitatem per se, igitur impassibilitatem; patet igitur quia ita est.

Secundo videndum est qualiter ita est, dico primo, non ideo quia qualitates naturales elementorum activæ et passivæ non manent in 3. Corpus beati unde erit inpassibile.

mixto, et quod propter hoc cesset actio et passio, quia sublatis qualitatibus illis non esset mixtio. Similiter tunc corpora Beatorum quantum ad illas qualitates, quæ sunt de perfectione elementorum, erunt imperfectiora elementis.

Qualitates sequentes mixtionem manent in corpore glorioso.

Secundo dico, quod illa impassibilitas non est ideo, quia qualitates illæ licet maneant, tamen non remanent ut contrariæ, quia reducuntur ad medium quoddam, quia necesse est manere illas qualitates secundum quod conveniunt complexioni humanæ, et corpori humano, ut perfectibile est ab anima; sed si reducerentur ad tale medium, non esset corpus conveniens animæ humanæ; igitur. Unde corpus est perfectibile ab anima secundum determinatam complexionem; si enim qualitates ad medium reducantur, sicut in auro, non esset perfectibile ab anima, et ita non maneret ibi calidum et frigidum, et ita absque alia harmonia.

Qualitates mixti manent ut contrariæ in corpore glorioso.

4. Vide D. Bonav. d. 49. 2. p. a. 2. q. 1. Var. q. hac.

Tertio dico, quod hujusmodi causa non potest esse, quia contrarietas tollitur ab eis propter hoc, quod non sunt nata succedere invicem in eodem susceptivo, ut unum expellat aliud; hoc enim nihil est dicere, quia sic nunquam aliquid esset contrarium alteri, quia iste calor corrumpens istud frigus, non succedit sibi in eodem susceptivo; igitur non contrariaretur sibi, quod est falsum.

Item, si illa esset ratio contrariorum, tunc nunquam aliquod subjectum determinaret sibi alterum contrariorum, quia illi in eodem subjecto non potest contrarium succedere, quod tamen falsum est, et contra Philosophum *in Prædicamentis, cap. de substantia, text.* 10. ubi vult quod aliquod subjectum determinat sibi alterum contrariorum.

Definitio contrariorum explicatur.

Item, ratio nihil valet, nam illa definitio contrariorum, quod *nata sunt fieri circa idem*, debet intelligi secundum speciem, et non secundum individuum, quia natura unius nata est succedere naturæ alterius in eodem susceptivo, et quodlibet individuum unius secundum naturam repugnat cuilibet individuo alterius. Sic non potest dici quod causa istius impassibilitatis est, quia passum non remanet, quia eadem materia manet, quæ prius, et eadem forma, quæ prius; ergo idem corpus susceptivum.

Nec posset dici quartum, quod causa impassibilitatis est, quia non est receptivum contrarii, quia si non potest recipere, nec manet receptivum, ergo nec manet idem passum virtualiter, unde possunt esse opposita, et de hoc nos quærimus. Nec etiam possumus dicere quod impossibile sit quod passum non remaneat, quia eadem materia manet quæ prius, eadem forma quæ prius; ergo idem corpus; igitur idem receptivum.

Nec potest dici quod hoc sit, quia tollitur privatio ab objecto; hoc est enim impossibile, quod privatio tollatur ab apto nato nisi per habitum; igitur si passum non habet formam hujus privationis, remanet privatio.

Sed dices quod non remanet, quia licet non detur forma per quam tollitur, ut per propriam

formam, tollitur tamen per formam superiorem. Dico quod hoc est impossibile; nulla enim forma tollit privationem alicujus formæ ab apto nato, nisi includat illam formam oppositam privationi; igitur nec tollit eam. Præterea, anima tunc erit eadem, quæ et modo; sed modo non tollit privationem a materia sua, quin posset recipere formam oppositam illi; igitur nec tunc; non ergo quantum est in se, anima tollit illam privationem, nisi aliunde detur ei.

Repugnat tolli privationem non posita forma.

5. Unde ergo oritur quod ibi non erit actio et passio? agente enim et patiente disposito, et sibi mutuo approximatis, non potest agens non agere, nisi impediatur. Impedimentum hoc potest esse duplex: Unum positivum, et aliud privativum. Positivum duplex, et similiter privativum duplex. Dicunt quidam quod illud impedimentum positivum est anima, quæ perfecte dominatur suo inferiori, et ipsum perfecte subjicit, sicut ipsa perfecte subjicitur Deo; sed inclinatio ipsius animæ est ad *esse*, et ad *vivere*; ideo in corpore suo non potest esse aliqua mutatio contra dispositionem illam, qua perficitur ab anima, et sic impedit omnem formam contrariam recipi in suo subjecto.

D. Thom. in 4. d. 44. a. 2. q. 1. Rich. a. 4. q. 1. et D. Bonav. supra cit.

Contra, hoc non potest stare, quia anima intellectiva si impedit activa contraria, hoc est, quia repugnat eis; sed non repugnat eis, nec ut contraria, nec ut activa, nec ut corruptiva sunt. Quod probo, quia si repugnaret eis, ut sic, non essent dispositio necessaria ad ipsam, sed sunt dispositio necessaria; ergo non potest dici quod impediat susceptivum a receptione, licet non impediat activum ab actione. Quod patet, quia posterius non habet impedire prius a susceptione eorum, quæ prius recipit, quam illud insit; sed susceptivum animæ recipit illa antequam infundatur anima, igitur, etc.

Impassibilitas non oritur ex dominio animæ super corpus.

Præterea, si dicit quod impedit per libertatem suam perfectam, quam habet anima, hoc non credo possibile, quia quæcumque creatura sola voluntate posset impedire aliquem effectum naturalem; igitur nec anima, hoc enim est solius Dei; igitur, etc.

SCHOLIUM II.

Rejicit sententiam Henrici, dicentis impassibilitatem consistere in quadam qualitate fluente ex anima, et resistente corruptioni. Eadem sententia videtur D. Thom. 1. p. q. 97. art. 2. Resolvit impassibilitatem consistere in decreto Dei de non coagendo ad corrumpendum vel lædendum corpora Beatorum, et explicat quo sensu dos sit in dotato non Physice; sed quia in eo est jus meriti ad dotari a Deo, quod deest damnatis, et elementis, et ideo non habent dotem, licet corrumpi nequeant.

Alii dicunt quod hoc est per aliquid positivum, quod scilicet est dos, quæ est qualitas quædam influens ab anima in corpus, vel a Deo immediate, sicut et beatitudo animæ, et sive sic, sive sic, hæc qualitas est necessaria actioni cujuscumque contrariæ, sive receptioni cujuscumque contrarii. Et pro ista opinione videtur esse quædam auctoritas Augustini ad Dioscorum epistola 56 *Tam potenti natura fecit Deus animam, ut ex ejus plenissima* 6.

Henric. quodl. 9. q. 16. An impassibilitas proveniat ex aliqua dote. Augustin.

beatitudine, quæ in fine temporum Sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam, quæ est corpus, non beatitudo quærentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor ; et hoc erit formaliter impassibilitas, et per hanc constituitur corpus in *esse* tali, ut nec ab agente intrinseco, nec extrinseco pati possit.

Refutatur opinio Henric. primo. Impassibilitas non est qualitas nec corporis cœlestis, nec mixti, nec elementaris.

Contra, ista qualitas non erit qualitas corporis cœlestis, quia hæc non posset esse in corpore hominis, non enim credo quod corpus meum erit stella ; vel igitur erit qualitas mixti, vel elementi? Tales enim qualitates non sunt nisi duæ, lux et diaphanitas, vel perspicuitas. Sed non credo quod fiant corpora perspicua ut lux, quæ non competeret animæ; erit igitur qualitas corporis mixti. Sed quomodo est possibile illam esse incorruptibilem insuper, et tale *esse* dare supposito?

Refutatur secundo.

Præterea, illa qualitas est una, et unius rationis ; sed mirabile est quomodo qualitas unius rationis impedit omnem actionem contrariam in subjecto.

7. Tertio.

Præterea, omnes formæ receptibiles in eodem susceptibili sunt ejusdem generis ; sed omnes formæ ejusdem generis vel sunt contrariæ vel mediæ. Sed istæ qualitates activæ et passivæ fundatæ sunt in eodem genere subjecti ; igitur vel sunt contrariæ, vel mediæ.

Quarto.

Præterea, si ista qualitas impedit actionem aliorum, vel hoc est, quia contraria eis ; vel quia repugnat effectibus ; vel quia impedit susceptivum ad susceptionem facere. Et probatur, prius est susceptivum, quam superadditur dos. Nec etiam quia repugnat effectibus eorum, quia qua ratione repugnat illis effectibus ignis, eadem ratione et omnibus ejusdem speciei ; sed actu stat cum aliquibus ejusdem rationis ; igitur, etc.

Patet igitur quod nihil positivum est causa impassibilitatis, nec anima, nec dos ; igitur oportet dare aliam causam hujus privativi. Et dicunt quidam cessationem motus cœli esse causam hujus, quia cessante primo motu, scilicet cœlorum, ut habetur 8. *Phys. text. com.* 73. cessat actio, et passio in elementis, ut ostensum est *supra*.

Opinio Philosophorum test.

Contra, ad generationem nihil facit motus, nisi quod adducit generans, ut habetur 2 *de Gener. text.* 55 unde cœlum per formam suam absolutam non est causa illorum effectuum, ut dictum fuit *supra*.

8. Vera ratio impassibilitatis ... voluntas divina ...

Igitur non restat nisi causa privativa, quæ est privatio voluntatis divinæ, quæ non vult ea pati, et illud assero, licet aliud non nego, quod voluntas divina facit hoc, quod non patiantur corpora gloriosa a contrariis non coagendo, ad hoc contrariis. Et hoc est possibile, quia Deus omnem effectum extrinsecum mere contingenter vult, elementa igitur, Deo non coagente, corrumpi non possunt, quia causa non potest in aliquem effectum, nisi supposita actione causæ primæ, vel concurrente.

Objectio 1.

Contra objicio, solum ex hoc quod causa impassibilitatis non est aliud nisi voluntas divina non

coagens contrariis, sequitur quod impassibilitas non sit dos; dos enim debet esse aliquid in ipso dotato; igitur, etc. Sed hoc est contra Apostolum *primæ Corinth.* 15. ubi dicit, *quod seminatur in corruptione, surget in incorruptione*, et ibi de aliis consequentibus ad resurrectionem.

Secunda. Præterea, si non est aliud dos nisi quia causa prima non coagit ad corruptionem causis secundis, cum igitur elementa non corrumpantur post resurrectionem, elementa habebunt dotes.

9. Ad primam. Respondeo, dos est donatio facta sponsæ in desponsatione a pater, sic in desponsatione hominis resurgentis, pro dote datum est homini, quod de cætero nunquam patiatur, quia ex tunc Deus non coagi talicui agenti contrario in ipsum.

Non requiritur dotem esse formaliter in dotato. Et si dicas, igitur dos non est in eo, cujus est dos; dico quod ad rationem dotis non requiritur necessario quod sit forma aliqua in dotato. Unde si pater sponsæ daret decem milites in dotem, qui custodirent dotatam, per hoc nihil acquireretur in dotata absolutum. Ita hîc, dos non est aliquid absolutum, nec aliqua, nisi ordo quidam voluntatis divinæ ad præcavendum ne patiatur corpus gloriosum, sive quod contraria non agant in ipsum.

Alia responsio. Quid est dos impassibilitatis. Vel si hoc non sufficit ad rationem dotis, tunc dicendum quod dos est jus habendi istum actum divinum, quo impediuntur agentia illa contraria. Est igitur dos jus non patiendi a contrario, non quod habet hoc a se, quia nullus hoc habere potest a se, sed ab alio non cooperante agenti contrario, scilicet a Deo.

Et si dicas, igitur similiter dicemus de elementis, quod est jus quoddam, quod non patiantur et corrumpantur, non enim ad hoc coagit eis Deus, dico quod in elementis non est, quia hoc jus non patiendi est acquisitum a Beatis per meritum, quia ex quo Beatus acquisivit jus videndi Deum, rationabile est quod acquisiverit jus non patiendi a contrariis, quia passio talis virtualiter repugnat beatitudini, et sic quicumque habens impassibilitatem, non tamen ex meritis, non dicitur dotatus. Ideo dicunt Doctores, et bene, quod licet etiam Angeli habeant illud, quod est dos, non tamen habent ipsum per modum dotis. Aliter dico de elementis et de damnatis, quod habeant impassibilitatem, non tamen per modum dotis, quia non habent ex meritis suis, sed damnati habent ex demeritis ad afflictionem. Instantia. Solvitur. Incorruptibilitas damnatorum quare non est dos.

Ex hoc patet quod ista conservatio corporum non est miraculosa, esto quod approximentur contraria, quia de lege communi magis tenetur Deus præservare justum, quam coagere causæ secundæ, quæ corpus ejus corrumperet, si relinqueretur sibi, et ideo si suspendat effectum in me per aliquid in illa contraria, vel per effectum alium in me, hoc non est miraculum. 10.

Potest etiam aliter dici, quod non est miraculum, quia sic disponit, et in talibus non est miraculum. Et tunc est respondendum Impassibilitas corporis gloriosi quare non est miraculosa.

ad auctoritatem Augustini, quod illa non dicit circumstantiam causæ efficientis, quia anima non est causa illius impassibilitatis, sed dicit circumstantiam causæ meritoriæ, sicut inest meritoria causa effectus prioris qui est beatitudo, quam consequitur impassibilitas.

SCHOLIUM III.

Ad secundum, admittit visum et auditum in Beatis habere suos actus; de aliis sensibus dubitat. Vide Schol. in Oxoniensi hic q. 3. num. 18. ubi habes notanda de operationibus sensuum in Beatis.

11. Ad primum principale. Ad primum argumentum dico quod passibile proprie non palpatur, nisi secundum duritiem; igitur durum est illud quod est proprie palpabile; at dico quod tangibile sibi derelictum, necesse est corrumpi, potest tamen a causa superiori præservari.

Ad secundum. Ad aliud, dico quod sicut vegetativa vis non fit in actu suo, quoad aliquas operationes, sic nec sensus deservientes vegetativæ, ut est gustus. Credo tamen quod aliqui erunt in actu, ut visus et auditus, quia cum impassibilitate corporis stat quod sensus sint in actu, quia non est necesse quod cum immutatione intentionali concurrat immutatio realis. An in beato erunt sensationes et quomodo? Sed esto quod sint omnes in actu suo, dico ad argumentum quod passio intentionalis modo non potest fieri sine mutatione reali, non tamen est ibi eadem mutatio, et ideo una potest separari ab alia, nec per calorem videtur calor, sed calefactio fit per calorem. Sed visio fit per speciem, quæ immutationes non sunt ejusdem rationis, sicut nec immutantia, sic nec etiam passa sunt ejusdem rationis proxime, et dico quod licet sit idem organum sensus, et calefactibile, tamen secundum mixtum hac mixtione non esset organum, posset tamen esse calefactibile, et sic vel est idem quod mutatio mutatione reali vel intentionali, vel conjunctum; sed in beatis non erunt simul, quia voluntas divina potest cooperari ad unam actionem, et non ad aliam.

12. Ad tertium. Non est violentia [illegible] ad impediendum vacuum. Ad aliud, cum dicitur quod violentia non potest esse perpetua, dico quod appetitus sunt ordinati secundum perfectius et imperfectius, et dum salvatur appetitus ad perfectius, licet sit appetitus violentus respectu imperfectioris, est ibi violentia secundum *quid*, et naturale simpliciter. Cum vero perficitur appetitus respectu imperfectioris, et non respectu superioris, est violentia simpliciter, sicut grave ascenderet, antequam derelinqueretur vacuum, et in illo est appetitus, et superior in natura ad excludendum vacuum, quamquam grave sit deorsum, et ideo quamdiu est sursum, ne relinquatur vacuum, est secundum *quid* violentia, et naturaliter simpliciter. Si conservatio ejus, ad quod est inclinatio appetitus superioris, est simpliciter naturalis, secundum *quid* erit violentia. Sic dico, esto quod elementa sic sint in mixto, appetitu, qui est eorum in se, vellent esse in propriis locis; sed appetitus mixti est superior et appe-

titus adhuc animati superior, et sic est perpetuo violentia secundum *quid* et naturalitas simpliciter.

13. Ad quartum. Ad aliud, cum dicitur quod illud, quod est corruptibile secundum se, non potest perpetuo conservari; aliqui dicunt quod ratio Philosophi contra Platonem est ad probandum, quod nullum perpetuum sit corruptibile, quia si potest corrumpi, ponatur in *esse*, jam non est, si est perpetuum, tunc est; igitur simul est, et non est. Sed isti nec percipiunt rationem Philosophi, nec ad eam respondent, quia si ego sedeo per diem, et adhuc possum non sedere tali hora, ponatur in *esse*, et tunc simul sedeo, et non sedeo, manifestum est quod ex positione potentiarum in *esse*, resultat nova incompossibilitas. Ideo dico quod si Plato posuit quod cœlum est corruptibile ab intra, et cum hoc, quod Deus necessario conservat omne perpetuum, quod conservat, ratio Aristotelis est bona contra eum, quia si hoc de se est corruptibile igitur de se potest corrumpi, et Deus necessario ipsum conservat; igitur non potest corrumpi. Vel si debeat poni possibile in *esse*, debet poni respectu necessarii, quia si illud potest non esse, et de necessitate conservatur, ponitur in *esse*, et tunc probatur repugnantia per hanc regulam : *Cuicumque actui repugnat necessitas potentiæ, ad eumdem actum repugnabit eadem necessitas.* Si tamen Plato dixit quod Deus contingenter agit, et conservat cœlum perpetuo, sicut nos Theologi ponimus, non valet ratio Aristotelis contra eum, quia stant simul, quod cœlum possit esse perpetuum, si Deus perpetuo velit conservare, et tamen quod quantum est de se, possit non esse. Eo modo dico de corpore post resurrectionem, quod sibi derelictum possit non esse, et potest ab illo perpetuo esse.

Ad ultimum, dico quod permanens habet totum *esse* simul. Ideo posuit Commentator, quod non potest fieri perpetuum, nisi sit necessarium, quia ex quo totum simul, oportet quod in quocumque instanti habeat tantam necessitatem sicut in uno; sed *esse* consistit in accipiendo partem novam post partem, ideo nova necessitas formalis est in permanente, nisi simul habeat suam necessitatem in susceptivo; non sic Theologi, quia ponunt permanens posse esse perpetuum ab alio, et ex se possibile. 14. Ad quintum.

QUÆSTIO XIII.

Utrum corpora Beatorum erunt agilia?

Quæstio hæc cum sequentibus usque ad finem libri, hinc verbatim translatæ sunt ad scriptum Oxoniense. Vide censuram præfixam operis initio.

FINIS TOMI VIGESIMI QUARTI.

INDEX

REPORTATORUM PARISIENSIUM LIBRI QUARTI

(CONTINUATIO)

DISTINCTIO SEPTIMA

De Sacramento Confirmationis.

DISTINCTIO OCTAVA

De Eucharistiæ sacramento.

DISTINCTIO NONA

De dispositione communicantis.

DISTINCTIO DECIMA

De continentia corporis Christi sub speciebus et de respectibus ad eandem consequentibus.

DISTINCTIO UNDECIMA

De transubstantiatione.

DISTINCTIO DUODECIMA

De subsistentia specierum in Eucharistia.

DISTINCTIO DECIMA TERTIA

De Ministro Eucharistiæ.

DISTINCTIO DECIMA QUARTA

De sacramento et virtute Pœnitentiæ

DISTINCTIO DECIMA QUINTA

De Satisfactione.

DISTINCTIO DECIMA SEXTA

De partibus Pœnitentiæ

ISTINCTIO DECIMA SEPTIMA

De Confessione.

DISTINCTIO DECIMA OCTAVA

De potestate clavium.

DISTINCTIO DECIMA NONA

Quando dantur claves.

DISTINCTIO VIGESIMA

De sera Pœnitentia.

DISTINCTIO VIGESIMA PRIMA

De statu post mortem.

DISTINCTIO VIGESIMA SECUNDA

De reditu peccatorum.

DISTINCTIO VIGESIMA TERTIA

De extrema unctione.

DISTINCTIO VIGESIMA QUARTA

De Ordine.

DISTINCTIO VIGESIMA QUINTA

De collatione Ordinum.

DISTINCTIO VIGESIMA SEXTA.

De Matrimonio.

DISTINCTIO VIGESIMA SEPTIMA

De essentia matrimonii.

DISTINCTIO VIGESIMA OCTAVA

De consensu matrimonii.

DISTINCTIO VIGESIMA NONA

De coacto consensu.

DISTINCTIO TRIGESIMA

De errore in matrimonio.

DISTINCTIO TRIGESIMA PRIMA

De bonis matrimonii.

DISTINCTIO TRIGESIMA SECUNDA

De reddendo debito.

DISTINCTIO TRIGESIMA TERTIA.

De Bigamia.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUARTA

De impedimentis matrimonii.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUINTA

De impedimento adulterii.

DISTINCTIO TRIGESIMA SEXTA

De impedimentis servitutis et ætatis.

DISTINCTIO TRIGESIMA SEPTIMA

De impedimento Ordinis.

DISTINCTIO TRIGESIMA OCTAVA

De impedimento castitatis.

DISTINCTIO TRIGESIMA NONA

De impedimento ex dispari cultu.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA

De impedimento cognationis.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA PRIMA

De impedimento affinitatis.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA SECUNDA

De impedimento cognationis spiritualis.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA TERTIA

De resurrectione mortuorum.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA QUARTA

De resurgentium conditione.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA QUINTA

De cognitione animæ separatæ.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA SEXTA

De misericordia et justitia Dei.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA SEPTIMA

De generali judicio.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA OCTAVA

De forma Christi Judicis.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA NONA

De beatitudine.